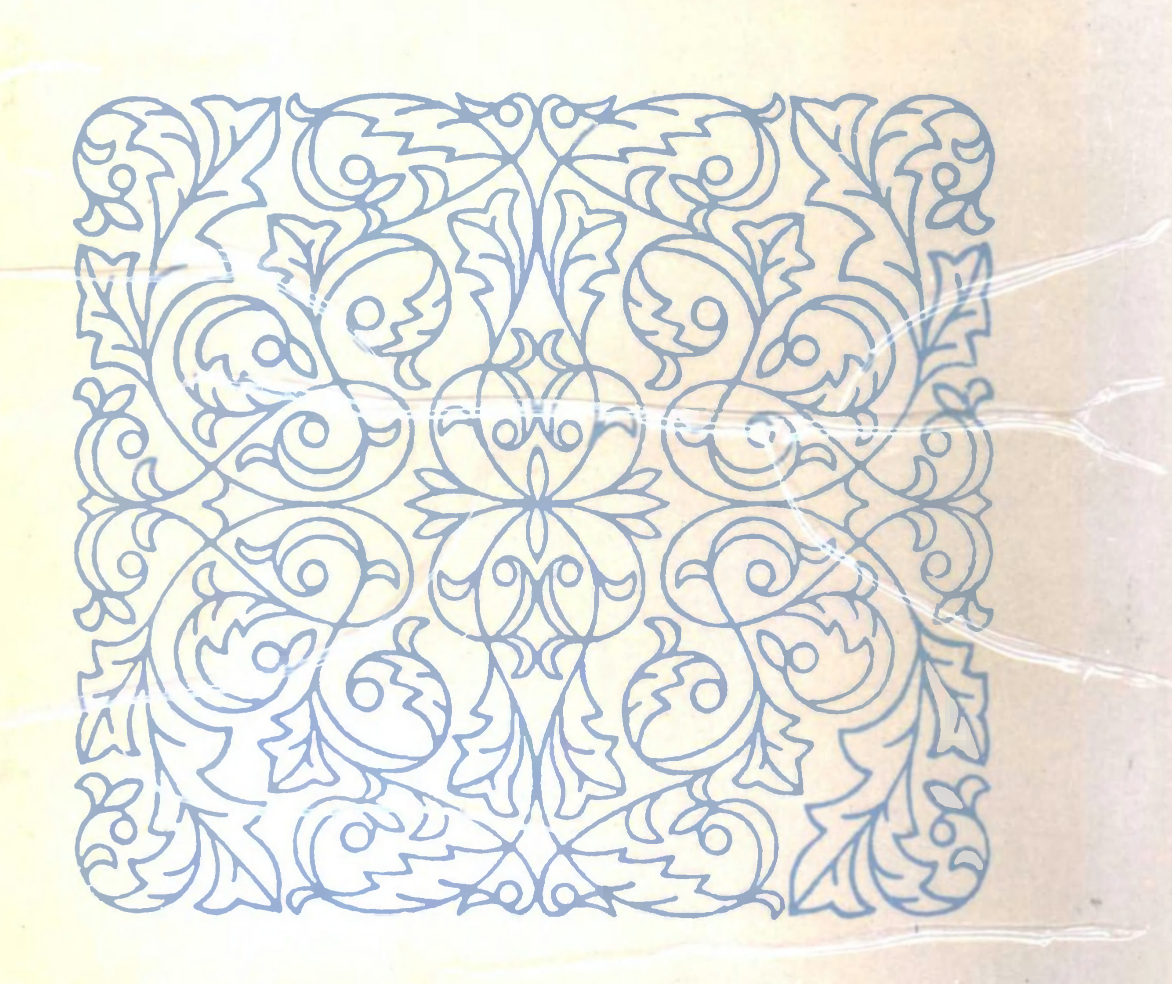
民國叢書

第四編

· 4 ·



民國叢書

第四編

4

[illegible]

荀子研究　楊筠如著

荀子哲學　陳登元編

孟子研究　錢穆著

孟子學說研究　楊大膺編

孟子學案　郎擎霄著

上海書店

荀子研究

楊筠如著

目錄

第三章　後論

荀子研究

第一章 前論

第一節 關於荀子事蹟的補訂

荀子一生的事蹟，以史記孟子荀卿列傳所記載爲最可信任。近人考證，則大致以胡適中國哲學史大綱的荀子略傳爲最近於當日事實的眞象。現在且把胡適校正的史記本傳引來作爲荀子主要的史料：

> 荀卿，趙人。年五十，始來游學於齊。騶衍田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道

而營於巫祝，信禨祥，鄙儒小拘如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事，興壞序列，著數萬言而卒。因葬蘭陵。(註一)

胡適說：本文的「齊襄王時」四個字，當連上文，讀「騶衍田駢之屬皆已死齊襄王時。」所以他斷定荀子的遊齊，大概在齊襄王之後；而他所作的荀子年表，遂以齊王建元年爲始。今且引之如下：(註二)

西曆前	二六五至二六〇	荀卿年五十，遊齊。
同	二六〇至二五五	入秦，見秦昭王及應侯。
同	二六〇至二五〇	遊趙，見孝城王。
同	二五〇至二三八	遊楚，爲蘭陵令。
同	二三〇左右	死於蘭陵。

胡適這個說法，近人也有表示反對的。陳登元的荀子哲學，便說：「死字之下無於字，中文中素無此等文法。」(註三)不過這一點卻不足以搖動胡適的說法，因爲在史記裏死字下面沒有於字的，並

不算甚麼稀奇。在外戚列傳裏便可舉出兩個反證：

一、薄太后，父吳人。……生薄姬，而薄父死。山陰，因葬焉。

二、鉤弋夫人……夫人死。雲陽宮，時暴風揚塵，百姓傷感……（註四）

山陰和雲陽宮，都是表地方的補足語；齊襄王時四個字，也是表時的補足語。雖然表時和表地，稍有不同；但同為死字下的補足語，在文法上的性質，是沒有差別的。可證死字下無於字，並非欠通，實際是文法上的省略。所以胡適的說法，仍然可以成立。但是我個人的意見，也有與胡氏不能盡同的地方。胡氏的荀卿年表，列入入秦遊趙兩節，這不用說是根據荀子本書中的儒效強國議兵三篇。普通的見解，總以為荀子書中所有的各篇，就不是荀子自作，也當為他的弟子所記。其實這是一種錯誤的見解，我現在且先舉兩個旁證。韓非子難三說：

燕王噲賢子之而非孫卿，故身死為僇。（註五）

陳登元說：「非為荀卿弟子，其言宜若可信。」（註六）這正可以作一般學者普通心理的代表。假使荀卿在燕王噲時，已經入了仕途，他至少當有二十餘歲或三十歲。從燕王噲讓國給子之，（西曆前

三一六）至齊王建的元年，（西歷前二六五）計有五十餘年。那麼他到齊國的時候，當有八十歲以上。這種錯誤，由於相信韓非子全是眞書。其實韓非子一書，可信爲自作者，除五蠹顯學幾篇以外，實在寥寥可數。看他直稱孫卿，便可知不是韓非的原著了。（參觀下文）又如戰國策說：

客說春申君曰：……今孫子，天下賢人也，君籍之以百里勢，臣竊以爲不便於君。何如？春申君曰：善。於是使人謝孫子。孫子去之趙，趙以爲上卿。客又說春申君曰：……夫孫子，天下賢人也，君何辭之？春申君又曰：善。於是使人請孫子於趙。……（註七）

這一段文字經過汪容甫考證以後，大致已不爲人所信。但是胡元儀卻還要駡容甫：「不信劉向，不信國策，徒拘守史記，漫不加考，窒莫甚焉！」（註八）這也由於他相信戰國策是漢以前的原書，殊不知道劉向的戰國策的敍錄，早已經自白是「錯亂相糅」了。我引這兩個旁證，是要證明漢以前的書，雜入後人的文字很多，我們不應當輕於信任。韓非子戰國策所載荀子的事蹟，既不可信；那麼儒效強國議兵三篇所載荀子入秦遊趙之事，其可信任的程度，也就可想。我現在且提出一個大家不注意的問題，略爲探討一下。就是荀卿的姓名，在史記裏無論是荀子本傳以及李斯列傳春申君列

傳，都稱他爲荀卿。而史記以外，除了上面所引的韓非子戰國策已經稱孫卿或孫子，漢人的著述，如韓嬰的韓詩外傳，桓寬的鹽鐵論，劉向的別錄，班固的漢書，都不稱荀而稱孫。最奇怪的是荀子本書，除強國篇一稱「荀卿子說齊相」以外，其他如強國篇「應侯問孫卿子曰」議兵篇「臨武君與孫卿子議兵於趙孝成王前」「陳囂問孫卿子曰」「李斯問孫卿子曰」儒效篇「秦昭王問孫卿子曰」各節，也都稱孫卿子。宜乎胡元儀要說：「在當時宜稱孫，舉近者言也。」(註九)但是爲甚麼又稱荀，又稱孫呢？這個理由，大致有下面三種答案：

一、避諱稱孫說　司馬貞作史記索隱，顏師古注漢書，都以爲避宣帝諱詢，故改稱孫。這是最早的解說，後人駁他的很多。(註十)

二、音同語易說　謝墉荀子箋釋序說：「蓋荀音同孫，語遂移易。」(註十一)顧炎武日知錄漢書注條也認爲「語音之轉。」(註十二)近人陳垣的史諱舉例(註十三)也主張這一說。

三、兩氏並稱說　胡元儀的郇卿別傳考異說：「郇也孫也，皆氏也。戰國之末，宗法廢絕，姓氏混一，故人有兩姓并稱者，實皆古之氏也。」(註十四)陳登元的荀子哲學，就是采取的這一說。

上列三個答案，到底誰是誰非？我卻不管。我們要討論的，是稱荀和稱孫，到底是那個在先？就第一個答案，如果稱孫是避漢宣帝的諱，那麽稱孫起在漢宣帝以後，是毫無可疑惑的。就第二個答案，那麽荀之變爲孫，當然因爲方音的不同。比如南方的陳完，奔到齊國，後來他的子孫，就變音爲田。現在且引崔東壁的說法如下：

> 齊爲田氏考史記田敬仲完世家云「敬仲之於齊，以陳字爲田氏。」……余按左傳稱陳桓子陳乞陳恆陳逆陳豹，論語亦稱陳文子陳成子，皆未嘗改爲田。非但春秋之世而已，孟子書亦稱陳賈陳仲子，是戰國之世，猶未嘗改也。安在有改陳爲田之事哉？蓋陳之與田，古本同音。……蓋由戰國之世，競以力爭，繼以秦焚詩書，文書遂多失傳。秦漢之際，人皆習稱爲田，遂誤以爲其先之所改耳。(註十五)

依崔氏之說來推測，大概齊國的方音，讀陳爲田。最初陳氏本出於陳國的事情，昭昭在人耳目之間，所以音雖已經讀田，而陳姓的字，仍然是寫陳國的陳。後來到了戰國末年或是秦漢之際，大家只知道田齊的功業；陳敬仲奔齊一段歷史，已經忘卻或是失傳了，所以直寫其音爲田。比如公羊穀梁與

左氏春秋的異文；也是由於漢儒口耳相傳，直接寫其方音的原故。我以爲荀之爲孫，也或是由於方音的關係。荀子爲趙國人，大概出於晉國的。荀。氏。其本字當。爲。荀，後來居家在楚國的蘭陵，（今山東的嶧縣，）其子孫流寓在山東，經過長久的時間，也如陳的訛爲田，遂從俗音爲孫。據林語堂左傳眞僞與上古方音說：「許多公羊的清母變爲左氏的濁母。」（註十六）左氏大概是晉國的東西，公羊則久已公認爲齊晉，荀孫的轉變，或者也與這種關係。相。近。總之孫是後出的，並且距離荀子的時代，當不很近了。這是由第二個答案推論。的。結。果。再就第三個答案來說，古人有兩氏以上，固然例證很多。現在且引晉國的士氏和荀氏，來做說明。士氏的見於記載，是始於晉獻公時的士蔿。據晉語訾祏對范宣子說：

昔隰叔子違周難於晉國，生子輿（士蔿之字）爲理，（士官也）以正於朝，……世及武子，（士會之字）佐文襄爲諸侯，……無二心，……是以受隨范。（註十七）

其得氏是由於爲晉國的士官。士會因爲受了隨范爲食邑，所以左傳或稱隨武子，或稱范武子。他的兒子士燮以後，都稱范氏。但是他的季子士魴，因爲另外有了食邑，又分支爲彘氏。

晉語（晉悼公）使欒恭子將新軍。曰：「武子之季，文子之母弟也，……」（註十八）是士氏爲總稱，范欒同爲別稱。這裏有一點可以注意。就是稱范稱欒，只見於左傳和國語裏面。較早的春秋經。卻始終稱士會士燮士匄士鞅士吉射，……絕沒有稱隨范和欒的。可知別稱之氏，起來很遲。大概出於各支子孫的追稱，當時並不一定有這種分別。荀氏的初見於晉國，是荀息。其後荀林父做過中行之官，因稱中行桓子，其子荀偃以後，都稱中行氏。荀林父的兄弟荀首，左傳「邲之戰」（註十九）稱他爲知莊子，其子荀罃以後，都稱知氏。但是稱中行氏知氏，也僅是左傳國語，而春秋經對於中行氏的荀偃荀吳……知氏的荀罃荀盈荀躒……都也始終稱荀。和前例士氏完全相同。荀卿的稱孫氏，假使爲分支之稱。那麼太史公還不知道，其出世當在漢武帝以後。太史公的不知道稱孫，猶如作春秋的不知道稱范氏中行氏……一樣。這是由第三個答案所得的結論。這三個答案的結論，可說是完全一致，所以依我個人的意見，凡是稱孫卿孫子的，都不足信。儒效強國議兵三篇，都不能認爲眞書，也都不能作荀子事蹟的資料？

我這個說法，我知道當然有人反對。其所反對的理由，大致可有下列兩點：

一、秦昭王趙孝成王，都與荀子的時代相當。

二、史記說他「三爲祭酒。」小司馬解爲「出入前後三度處列大夫康莊之位。」假使遊齊以後，再有入秦遊趙兩次事情，恰合「三爲祭酒」的說法。

不過這種理由，都不能算爲證據。只能說可以有入秦遊趙的事情，卻不能證明入秦遊趙是眞的事實。並且所謂祭酒，雖可說是列大夫中一個尊官。比如後漢書百官志有博士祭酒一人，六百石。其下有博士十四人，比六百石。但據胡廣注說：

官名祭酒，皆一位之元長者也。古禮賓客得生人饌，則老者一人，舉酒以祭於地。舊說以爲示有先。(註二十)

那麼荀子年老纔到齊國，在列大夫中最稱老師，所以他三當祭酒之任。當時的祭酒，或尙不是專官之名。就是小司馬也說：

史記索隱禮食必祭先，飲酒亦然，必以席中之尊者一人當祭耳。後因以爲官名，故吳王濞爲劉氏祭酒是也。(註二十一)

可見太史公所說，也並不一定有出入三度的意思，那能認為一種證據呢？並且是荀子本書的不可信任，不僅是儒效等三篇，我們的證據很多，且放在下節再說。

（註一）史記卷七十四第三頁涵芬樓影印本，中國哲學史大綱卷上第三百三頁，商務本。

（註二）中國哲學史大綱卷上第三百五頁。

（註三）陳登元荀子哲學第十五頁，商務本。

（註四）史記卷四十九第二頁，又第六頁。

（註五）韓非子卷十六第二頁，通行本。

（註六）荀子哲學第十頁。

（註七）戰國策卷十七第四至五頁通行重刊姚氏本。

（註八）荀子集解卷首第二十八頁，通行本。

（註九）同，第二十四頁。

（註十）史記卷七十四第二頁，又漢書卷三十第九頁，涵芬樓影印本。

（註十一）荀子集解卷首第八頁。

（註十二）日知錄卷二十七三十五頁，通行本。

（註十三）史諱舉例五八七頁，燕京學報第四期特印本。

（註十四）荀子集解卷首第二十三頁。

（註十五）崔東壁遺書考古續說卷二第十一——十二頁，古書流通處印本。

（註十六）語絲第四卷廿七期十五至二〇頁。

（註十七）國語卷十四第五頁，通行重刊天聖明道本。

（註十八）同，卷十三第二頁。

（註十九）十三經注疏左傳卷二十三第八頁，南昌刻本。

（註二十）後漢書卷三十五第一頁，涵芬樓影印本。

（註二十一）史記卷七十四第三頁。

第二節　關於荀子本書的考證

一　前人對於荀子書的態度

荀子一書，其內容非常雜亂，從楊倞以來，已經發生疑竇。不過他們不敢懷疑荀子書是後人雜纂而成，於是只得竭力彌縫，將一部分的名義歸給荀卿的弟子。例如

一、大略篇目下楊注：此篇蓋弟子雜錄荀卿之語，皆略舉其要，不可以一事名篇，故總謂之大略也。（註一）

二、宥坐篇目下楊注此以下皆荀卿及弟子所引記傳雜事，故總推之於末。（指宥坐子道法行哀公堯問各篇）（註二）

三、堯問篇末楊注：自為說者以下，荀卿弟子之辭。（註三）

再有許多仍然不能解釋的地方，乃不得不歸於傳寫的錯誤。例如

一、君子篇目下楊注：凡篇名多用初發之語名之，此篇皆論人君之事，即君子當為天子，恐傳

寫誤也？(註四)

二、臣道篇「得衆動天」四句下，王引郝懿行說：按四句一韻文如箴銘，而與上下頗不相蒙，疑或它篇之誤脫？(註五)

三、王制篇末段下王引盧文弨說：篇末自其具而王至此，文義淺雜，當是殘脫之餘，故不注耳(註六)

以外非相臣道二篇，盧文弨也說是有錯簡。這裏不能再多舉例，不過這僅是承認字句段落間的錯亂，對於全書還沒有大的關係。等到王先謙在王制篇序官一節下纔敢比較大膽的說：

按樂論篇云其在序官也，曰「脩憲命，審誅賞，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」則序官是篇名，上文王者之人王者之制等語，及各篇分段首句類此者，疑皆篇名？應與下文離析，經傳寫雜亂，不可考矣。(註七)

對於荀子的全書，這纔逐漸發生動搖，因爲已經不僅是承認章句的錯亂，並且承認連篇名湮沒的已經不少了。胡適的中國哲學史大綱對於荀子也有一段考證。他說：

漢書孫卿子三十二篇，又有賦十篇，今本荀子三十二篇，連賦五篇，詩兩篇在內，大概今本乃係後人雜湊成的？其中確有許多篇，如大略宥坐子道法行等，全是東拉西扯拿來湊數的。還有許多篇的分段，全無道理，如非相篇後兩章，全與非相無干。又如天論篇的末段，也和天論無干。又有許多篇，如今都在大戴小戴的書中，（如禮論樂論勸學諸篇）或在韓詩外傳之中，究竟不知是誰鈔誰？大概天論解蔽正名性惡四篇，全是荀卿的精華所在，其餘的二十餘篇，即使眞不是他的，也無關緊要了。（註八）

胡氏雖然沒有發現多少新的證據，他卻敢說荀子是後人雜湊成的，比較前人的見解，當然是已經大有進步。不過他僅是提出一種意見，並未曾深爲考究，所以荀子本書的問題，到現在仍然未能解決。

二　荀子書的僞證

荀子書爲後人雜湊成功，固然不錯。但是雜湊的證據，是甚麼？前人所說都嫌過於籠統，不足以打破一般守舊的心理。我以爲荀子書是雜湊的證據，大致可有左列的四點：

一、體裁的差異。　我這裏所說的體裁，包含兩類：一類是題篇的體裁。一類是行文的體裁。古書的題篇，大概只有兩種辦法：第一種辦法，是取篇首兩個字，或是第一句中間兩個主要的字眼來做篇名。這種書大概是後人或門弟子所編纂，其篇名也是編纂的人所題。比如論語孟子都屬於這一類。就他原始的意義來說，可以稱爲語錄體。第二種辦法，是取一篇的大意來做篇名。這一類的書，也有自作的，也有後人編述的。大致是先有主意，然後作文，也可說是先有篇題而後有文章。就廣泛的意義，可以叫着論文體。比如莊子內篇，和墨子韓非子中間的一部分較爲可靠的各篇大致都屬這一類。假使一書之中，有了這兩種辦法，可以決定不是一個時代的作品。比如莊子的內篇，是屬第二種辦法；而外篇以下，都屬第一種辦法。可以決定內篇和外篇成立的時期，完全不同。現在荀子中天論禮論富國性惡等篇，都是用第二種辦法；而哀公仲尼堯問宥坐等篇卻都是用第一種辦法。這種體裁的差異，顯然表示有一部分是屬於僞作，這是最淺近，最明白的證據。講到行文的體裁，荀子中也顯有差異。前段郝懿行所舉的「得衆動天」四句韻語，便是一例。又如樂論中也夾有一段韻文，也是很可注目的。現在引之如下：

窮本極變，樂之情也。著誠去僞，禮之經也。墨子非之，幾遇刑也。明王已沒，莫之正也。愚者學之，危其身也。君子明樂，乃斯聽（從俞樾校改）也。亂世惡善，不此聽也，於乎哀哉！不得成也。弟子勉學，無所營也。（註九）

其非荀子原書，顯然可知。禮論篇末段（註十）也是用韻文，都與荀子行文的體裁不合。最奇怪的是雜有成相賦篇全篇的有韻之文，賦篇附在荀子末尾，雖另見於漢書藝文志（註十一）還可拿互箸之說來解釋。成相一篇，卻次在第八，爲甚麼偏用韻文？這明明已是漢書藝文志中間漢人的成相雜附，與荀子完不相干的東西。這都是可由行文體裁的差異，證明荀子中間有許多不是原書。

二、思想的矛盾。荀子書中思想矛盾的地方很多，最顯然的比如天論前面說：

強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。（註十二）

這是表示一種激烈的反對天命的精神。但是天論的後段卻又說「故人之命在天。」（註十三）而脩身篇又說：

人有此三行，雖有大禍，天其不遂乎？(註十四)

這種依賴天命的思想，和前者大相反對，可以斷定不是一個人的說話。又如性惡篇說：

人之性惡，其善者偽也。……可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。……凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。(註十五)

這裏所謂偽，是人爲之義。一切禮義，都生於偽。而樂論篇卻說：

窮本極變，樂之情也。著誠去偽，禮之經也。(註十六)

把偽變爲詐偽之偽，而反以去偽爲禮之經了。這裏所謂偽，固然與性惡篇矛盾，也與正名篇的「心慮而能動謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。」(註十七)大相反對，明明是把荀子變爲中庸派的「唯天下至誠爲能盡其性」了。(註十八)還能認爲一個人的著作嗎？又如陳登元君對於下列兩條，也很懷疑。

一、非十二子篇忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，定大分，……是陳仲史鰌也。

二、大略篇義與利者，人之所兩有也。（註十九）他說得與性惡論的思想不對，其實這也可認思想矛盾的例證。

三、篇章的雜亂。荀子一書篇章的雜亂，前面所舉，已經不少。實際除了正名解蔽兩篇，略為完全以外，幾於沒有一篇沒有雜湊的痕跡。比如天論是大家所公認為真書的，但是天論的後半篇，就不可信。「雩而雨」與「星隊木鳴」兩段，與韓詩外傳相同，韓詩引作「傳曰」，大概就不是荀子的原文？（註二十）再後一節是

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。……故人之命在天，國之命在禮。君人者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡矣。（註二十一）

這一段在上既無所承，與下文也不相接；既不是論天，而且與前文的思想矛盾。大概也是由韓詩外傳混入，或是與外傳同出一書，因為有兩個天字，就將他湊入了這篇之中。（註二十二）其餘篇末的兩段，胡適已經知道與天論無干了。再如性惡一篇，也是人所公認為真書的。但是在

「塗之人可以爲禹」一段以後忽然接以

有聖人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者，……

有上勇者，有中勇者，有下勇者，……（註二十三）

兩段，全然與性惡沒有關係，似乎可以斷定爲雜湊的文字？並且後面就是主張習慣論的一大段。

夫人雖有性質美而心辨知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。……身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。今與不善人處，……身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。傳曰：「不知其子，視其友，不知其君，視其左右。」靡而已矣。靡而已矣。（註二十四）

這與他的性惡論，根本上是衝突的。雖然有人說荀子外面是主張性惡，實際是主張習慣論的。我覺得就思想的矛盾，和篇章的錯亂兩種現象總合來考查，這段文字似爲後人修正荀子的學說而作。大概是雜湊在篇末，並不是原來所有。再如樂論在荀子書中也要算重要一篇，但是前面的兩大段，都與禮記的樂記大略相同，而第一段在樂記裏列於最後，託爲孔子與賓牟賈

的談話。(註二十五)樂記本爲十一篇混雜而成，今樂論第一段與第二段論樂的次序完全相同，也明爲雜湊。。成功。。其後半更爲雜亂，除前面所舉的一段閒文以外，又有「吾觀於鄉而知王道之易易也」一段(註二十六)是取的鄉飲酒義(註二十七)禮記託爲孔子所說，固然未必可信，但是也不能認爲荀子的話。因爲他確是論鄉飲酒義，不是論樂，後人因有問歌合樂幾個字，就把他雜湊在樂論的後面，這是顯而易見的。以外爲篇幅所限，不能多舉，但是有了這三個例，也可以推見一班了。

四、其他的旁證。　王先謙因爲樂論有引王制篇「其在序官也」一段，疑序官本爲篇名，其實古人著書，並沒有引用自己的文章的例子，可以斷定序官和樂論，決不是一時。一人。所作。這是很明白的證據。公羊傳的著於竹帛，在漢景帝時候，穀梁更比公羊爲遲，這是人所共知的事實。但是荀子大略篇已經引了穀梁傳「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五伯」的話。(註二十八)又說「春秋賢穆公，以爲能變也。」是取的文十二年公羊傳：

秦伯使遂來聘。遂者何？秦大夫也。秦無大夫，此何以書？賢繆公也。何賢乎繆公？以爲能變也。

(註二十九)

又說「故春秋善胥命，」也是取的桓三年公羊傳：

齊侯衛侯胥命於蒲。胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。(註三十)

這都可以做荀子書有許多晚出的材料的旁證。我們如果要概認為荀子的著作，豈不是一個極大的錯誤？

三 荀子與禮記詩傳的關係

前節已經講到荀子和禮記韓詩外傳有許多闡述的地方，就我的意見，似乎不是禮記詩傳取自荀子，或竟是後人將禮記詩傳混入荀子之中。這個假定，是否可以成立，我們須得更精密的考察一番。現在且把荀子與大小戴記相同的作一表：

荀子	大小戴記
荀子禮論	小戴三年問
	大戴禮三本
荀子樂論	小戴樂記
	鄉飲酒義

荀子法行……小戴聘義

荀子哀公……大戴哀公問五義

荀子修身｝
大略｝……大戴曾子立事

荀子勸學｝
宥坐｝……大戴勸學

再將荀子與韓詩外傳相同的也作一表：

荀子不苟……外傳一、二、三、四、六、（共五次）

王制……外傳三、三、三、五、（共四次）

儒效……外傳三、五、五、七、（共四次）

堯問……外傳三、六、七、七、（共四次）

天論……外傳一、二、五、（共三次）

議兵……外傳三、四、（共二次）

修身……外傳一、二、四、五、（共四次）

君道……外傳四、五、五、六、（共四次）

宥坐……外傳三、三、八、十、（共四次）

臣道……外傳四、五、六、（共三次）

哀公……外傳二、四、四、（共三次）

非相……外傳三、五、（共二次）

子道……外傳三、九、（共二次）　法行……外傳二、四、（共二次）

非十二子……外傳四、六、（共二次）　勸學……外傳四、八、（共二次）

強國……外傳六、（共一次）　富國……外傳六、（共一次）

大略……外傳四、（共一次）

就上面兩個表來觀察，荀子和大小戴記韓詩外傳的關係，非常密切。衍說多認禮記詩傳係取自荀子，且以史記的禮書樂書也取於荀子為證。其實史記的禮樂兩書，除第一段或為史公原文以外，其餘同於荀書的，大部都為贋鼎，不能和禮記詩傳相比。我以為荀子的同於禮記詩傳，大概是禮記詩傳混入荀子，因為荀子一書的篇次和內容，都是由劉向一手整理的，其時已經在戴韓以後。不過我們還要注意一點，就是西漢一代學術界的情形。大致從戰國末年，專尚功利主義的法家得勢以後，社會上已有一種蔑視儒術的趨向。我們看韓非罵儒為五蠹之一，（註三十一）李斯的建議焚書坑儒，尤其是漢高祖的憎惡儒生。史記酈食其傳高祖部下的騎士說：

沛公不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溲溺其中。與人言，常大罵，未可以儒生說也。

(註三十二)所以他時常罵酈生爲豎儒，(註三十三)叔孫通也罵魯兩生爲鄙儒。(註三十四)高祖罵陸賈也說「迺公居馬上得之安事詩書?」(註三十五)所以當時的儒術，非常頹敗，而一般儒生，乃專作人格卑鄙的事情，以求阿主用事。太史公所稱爲漢代儒宗的叔孫通(註三十六)便是一個好例。

史記叔孫通傳叔孫通儒服，漢王憎之，迺變其服，……短衣楚製。……於是叔孫通使徵魯諸生三十餘人。魯有兩生不肯行。曰：「公所事者且十主，皆面諛以得親貴。……」(註三十七)

在這種空氣之下，又經過長久的兵亂，儒術的荒廢，古書的殘缺，都是當然的結果。當時一般儒生學識的淺陋，也就怪可憐的。比如世爲禮官大夫的徐生，卻不能通禮經。世在樂官的制氏，卻不能言樂義。(註三十八)世治尚書的伏生之孫，對於經文也不能明定。(註三十九)其餘可以推見。可知史記儒林傳說：「六藝從此缺焉。」(註四十)漢書藝文志說：「書缺簡脫，禮壞樂崩，」(註四十一)大致是當時的事實。後來因爲天下安定了，纔逐漸想利用儒術來粉飾太平，漢志所說：「於是建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充祕府。」(註四十二)便是這種政策。但是因爲「廣開獻書之路」僞書也就

層見疊出，比如張霸的僞造百兩篇尚書，當時既已明知爲僞，而平當周敞等仍然勸成帝存在祕府。(註四十三)可知當時的祕府。大概是一個雜字簍。而當時人的態度，也是兼收並蓄，並沒有嚴正治學的精神。劉向的新序說苑，正是這一條路上的東西，所以劉向所校定之書，也不見得全可信任。荀子與禮記詩傳的混合，雖不始於劉向，而劉向將這種雜亂的簡策，不加考證，任意的編次，也不能不負一部分的責任。但是開始混合荀子和禮記詩傳的是誰呢？據我的推測，大概與孟卿很有密切的關係。漢書儒林傳說：

> 孟喜字長卿，東海蘭陵人也。父號孟卿，善爲禮。春秋。授后蒼疏廣，世所傳后氏禮疏氏春秋，皆出孟卿。(註四十四)

孟卿是荀子的同鄉，父子都字爲卿。這正是劉向荀子敍錄所說的「蘭陵人喜字爲卿。蓋以法。孫卿也。」其對於荀子的崇拜，可以想見。大小兩戴記都出於后蒼，也就是都出於孟卿。他和荀子混合的關鍵，便在這一個地方。並且孟卿又是一個傳春秋的學者，據藝文志說：

> 齊轅固燕韓生皆爲之傳，或取春秋，采雜說，咸非其本義。(註四十五)

現在的韓詩外傳比較漢志多了四卷，（漢志六卷今十卷）雖然不能就定爲韓生的原書，或者內容還相差不遠？他同荀子的混合，大概也是孟卿和韓生同取一種春秋雜說的原因。西漢一代古書殘缺和僞託古人或大師的風氣非常之盛，前面已經略爲彼及。現在且再舉孟卿的兒子孟喜爲例：

漢書儒林傳孟喜從田王孫受易，好自稱譽，得易家候陰陽災變書，詐言師田生，且死時枕喜膝獨傳，諸儒以此耀之。同門梁丘賀疏通證明之，曰「田生絕於施讎手中，時喜歸東海，安得此事？」（註四十六）

大概荀子本已殘缺，於是孟卿將他的禮說春秋說都假託荀子爲名，將他和荀子原書混爲一起，後來傳入祕府以後，劉向就將他馬馬虎虎的排比一下，便算是荀子的本書了？或者竟不是孟卿的假託，只是祕府中人以孟卿與荀卿學派相近，擱在一處，後來偶然混合，因爲殘脫的關係，遂致不能分別？我覺得我這個假設，大致可以成立。現在且把我的理由，總合的舉在下面，來做這一段的結論。

一、韓詩外傳引荀子有五條明稱「傳曰」（註四十七）卻沒有一條稱荀子曰的，他所謂傳，當然就是指的春秋雜說之類，這可以證明不是韓詩取的荀子，是將春秋雜說混入荀子書中了。

二、樂記引「吾觀于鄉而知王道之易易也」一段，禮記明說是孔子之言，並且這段文章，與鄉飲酒義切合，與樂論的體裁，既不相合，上下文義，也不相接。明是將記文混入荀子，不是記取荀子。

三、今本荀子書中哀公宥坐子道堯問各篇，與禮記詩傳相同的地方很多，而且這些篇都是雜記孔子的言行，與荀子本書體裁不合，應當本爲禮記或詩傳的文字，不是荀子的原書。

四、前節所舉天論樂論各篇思想矛盾的文字非這樣不能解釋。而且這種假設在西漢那種情形之下，確有可能。

至於混入荀子中的禮記詩傳，與現在的禮記詩傳，章句篇段，不能全同，這是因爲經過多少次數不同的整理和排比，理由非常明顯，絕用不着懷疑。

四　荀子與劉向楊倞的關係

荀子與劉向的關係，前段已經說得很多了，這裏自然不必重敍。但是我們還有點補充的證據，就是劉向的荀子敍錄上說：

孫卿書凡三百二十二篇，以相校除復重二百九十篇，定著三十二篇。(計四十八)

當時秘府中書簡混雜的情形，由此可以想見。太史公對於荀子書既沒有說明篇數，荀子本爲幾多篇，大概漢人也不知道？這裏三十二篇只是劉向整理這一堆亂簡的結果，自然有混入他書的可能。劉氏又說「孫卿善爲詩禮易春秋」（註四十九）那麼劉向的心目中的荀子，已經是與禮記詩傳春秋說都有關係，這固然已經是他看見禮記詩傳與荀子相同的結果；但是這裏也更可以證明孫卿的禮說春秋說有很容易混入荀子的可能。因爲太史公只知道他是一個「推儒墨道德之行事」一的學者，而劉向卻把他變爲一個善爲詩禮易春秋的經生了。因爲荀子是幾種書混合排比而成，所以差不多每篇都有錯簡。這種錯亂的地方，固然有許多不是荀子本書，不過也有荀子本書而係排比時錯亂的。所以對於荀子一書真僞的問題，也不能全以篇爲單位，這是我們現在最感困難的一件事情。並且荀子一書，在劉向整理以後，還經過唐時楊倞的一次整理。據楊序說：

獨荀子未有注解，亦復編簡爛脫。傳寫謬誤。雖好事者時亦覽之，至於文義不通，屢掩卷焉。（註五十）

可見劉向以後，仍然時有錯亂脫誤的情形。今楊倞本與劉向本不僅是篇次的移動，似乎內容也有

不同的地方?現在且舉幾個疑點，以求讀者諸君的指教！

一、漢書藝文志孫卿賦十篇，現在賦篇僅有賦五篇，詩兩篇。漢志是本於劉歆的七略，可知劉向時候孫卿的賦還完全存在，不應賦篇會不全。似乎現在賦篇，已經與劉向校定本不同了?

二、今荀子君子篇全言天子之事，內容與篇題不類，疑爲君道篇的錯簡?楊倞疑君子當爲天子，似也不確?我疑君子篇的本文，已經錯入不苟篇。因爲不苟篇每段都以君子兩字起首，而不苟篇本義是說「中庸之道，」但是也有許多段與中庸的意義沒有關係。且就文義上看，也明爲錯簡。這種錯亂，大概起在劉向以後?最初劉氏校定時那種情形，似乎不至會有篇題與內容完全無關的一篇。

三、現在的成相篇楊倞說:「漢書藝文志謂之成相雜辭，蓋亦賦之流也。」(註五十一)楊氏承認成相就是漢人的成相雜辭，這是很對的。不過劉向將賦篇置在末後，將成相次爲第八，似乎那時的成相不是賦的體裁?我疑原來是說人主用相的事，比如君道說:「在愼取相，道莫徑是矣。」(註五十二)王霸篇說:「然則強固榮辱，在於取相矣。」(註五十三)荀子主張人治政治，所以很重

祝宰相的得人，大概是原篇已亡，後人拿成相雜辭來補充的。

四、今堯問篇末有爲說者曰「孫卿不及孔子」一段，宋本特別提高一格。楊倞認爲荀子弟子之辭，這是錯的。我們看他直稱孫卿，便不是荀卿的弟子。並且他說：

今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以爲天下法式表儀，所存者神，所過者化。(註五十四)

明明是後代人的口吻。汪中說：

劉向所編堯問第三十，其下仍有君子賦二篇，然堯問末附荀卿弟子之辭，則爲末篇無疑，當以楊倞改訂爲是。(註五十五)

殊不知這段文字，劉向並未曾夢見？楊倞的篇次，始於勸學，終於堯問，確實是倣論語。這段文字，似爲楊氏所加，假託荀卿弟子之名，想以表章荀子？所以說「觀其善行，孔子弗過。」就不是楊氏假託之辭，也是劉向以後的人所加的。

上面關於荀子一書的考證，已經講得過多。現在且說我個人處置荀子一書的態度。我們既知道荀子書是混雜的東西，除了成相以下八篇，明知與荀子無關以外，其餘各篇，都不免有魚目混珠的。現

象。用一般的觀察，大致以正名解蔽富國天論性惡正論禮論（起首一段）幾篇，眞的成分較多？所以我主張（一）與大小戴記韓詩外傳相同的文字，暫時只得割愛。（二）與前面所舉幾篇中主要思想相矛盾的地方，也最好不采。（三）凡是稱孫卿子的各條，爲愼重起見，也最好不要用爲荀子學說的資料。

（註一）荀子集解卷十九第一頁。

（註二）同，卷二十，第一頁。

（註三）同，卷二十，第十四頁。

（註四）同，卷十七，第七頁。

（註五）同，卷九，第六頁。

（註六）同，卷五，第十一頁。

（註七）同，卷五，第七頁。

（註八）中國哲學史大綱卷上第三百六頁。

（註九）荀子集解卷十四，第二頁。

（註十）同，卷十三，第十二頁。

（註十一）漢書卷三十，第十八頁。

（註十二）荀子集解卷十一，第七頁。

（註十三）同，卷十一，第十一頁，

（註十四）同，卷一，第十三頁。

（註十五）同，第十七，第一——二頁。

（註十六）同，卷十四，第二頁。

（註十七）同，卷十六，第一頁。

（註十八）十三經注疏禮記卷五十三，第三頁。

（註十九）荀子哲學第一六二——一六三頁。

（註二十）韓詩外傳卷二，第四——五頁，涵芬樓本。

（註二十一）荀子集解卷十一，第十一——十二頁。

（註二十二）韓詩外傳卷一，第三頁。

（註二十三）荀子集解卷十七，第五——六頁。

（註二十四）同，卷十七，第七頁。

（註二十五）十三經注疏禮記卷三十九，第二十頁。

（註二十六）荀子集解卷十四，第三頁。

（註二十七）十三經注疏禮記卷六十三，第十八——十九頁。

（註二十八）荀子集解卷十九，第十二頁。

（註二十九）十三經註疏公羊傳卷十四，第三——四頁。

（註三十）同，卷四，第九頁。

（註三十一）韓非子卷十九，第五頁。

（註三十二）史記卷九十七，第一頁。

（註三十三）同右。

（註三十四）同，卷九十九，第三頁。

（註三十五）同，卷九十七，第三頁。

（註三十六）同，卷九十九，第四頁。

（註三十七）同，第三頁。

（註三十八）同，卷百二十一第四頁，又漢書卷三十，第四頁。

（註三十九）同，卷百二十一，第四頁。

（註四十）同，第一頁。

（註四十一）漢書卷三十，第一頁。

（註四十二）同右。

（註四十三）同，卷八十八，第七頁。

（註四十四）同，第四頁。

（註四十五）同，卷三十，第三頁。

（註四十六）同，卷八十八，第四頁。

（註四十七）韓詩外傳卷一第三頁，又第六頁，又卷二第四頁，又卷三第三頁，又第二十頁。

（註四十八）荀子集解卷二十，第十五頁。

（註四十九）同右。

（註五十）同，卷首，第二十九頁。

（註五十一）同，卷十八，第一頁。

（註五十二）同，卷八。第五頁。

（註五十三）同，卷七，第三頁。

（註五十四）同，卷二十，第十四頁。

（註五十五）述學補遺第六頁，四部叢刊本。

第二章　本論

第一節　荀子與古代哲學

一　古代哲學的產生和派別

文化沒有十分進步的社會，是沒有哲學概念的。所以中國古代只有迷信和宗教，絕沒有所謂哲學。中國古代哲學產生的時期，是在周室東遷以後，到春秋末年，這一個長的期間，（西曆前七七〇至四八一）約計有三百年之久。其所以會產生哲學的原因，前人已經說得不少，大致可分為心的條件與物的條件兩種。心的條件，就是宗教思想的搖動。物的條件，就是社會情形的劇變。實際上則心的條件，也與當時社會情形，大有關係，完全是受了物質界的影響。所以我們當預先略敍一敍當時社會劇變的情形。當時社會上的情形，普通所謂「政治黑暗，戰禍激烈，」固然用不着說，而最主要的還是當時社會組織的變更。就是從前貴族政治下的貴賤階級，已經破壞，而自由競爭的貧

富階級，卻代之而興。換一句話，就是貴族階級的破產。我們看左傳僖二十五年晉文公圍陽樊的時候。

蒼葛呼曰：德以柔中國，刑以威四夷，宜吾不敢服也。此誰非王之親姻？其俘之也？乃出其民。

(註一)

可見當時貴族淪落爲平民的，已經不少。又昭三年晉國叔向說「欒郤胥原狐續慶伯，降在皂隸。」(註二)這都是晉國失敗的貴族，已經淪爲奴隸了。最明顯的要算詩經秦風權輿所寫的一種貴族變成破落戶的情形。

於我乎夏屋渠渠，今也每食無餘，于嗟乎不承權輿！於我乎每食四簋，今也每食不飽。于嗟乎不承權輿？(註三)

在詩經中，這種情形很多，這裏不能多引。至於有錢的平民，不僅是比貴族富足，而且可以爬上政治舞臺。比如鄭國商人弦高的以牛十二犒賞秦師(註四)和鄭賈人的謀救荀罃，(註五)就可見當時商人在社會上的地位。而小雅十月之交更明白的說：

皇父孔聖，作都於向。擇三有事，亶侯（與維同）多藏。不憖遺一老，俾守我王。(註六)

這裏是說他擇任官吏，只揀新進有錢的人，將貴族遺老完全不用。曹風候人譏笑一般暴發戶，說的更好。

維鵜在梁，不濡其翼，彼其之子，不稱其服。(註七)

所以這一個時期是一個新舊階級交替的時候。到戰國初年，便已不大見貴族政治的形影。這種劇變的情形，正是十月之交所說的「高岸為谷，深谷為陵。」這一次變更，對於社會各方面的影響，都很不小，而最重要的是下列兩種。

第一、我們知道那時的貴族階級，在社會上同時算是知識份子，他們的知識，自然比較一般下等社會的人要高明許多。他們既然降到下層社會裏面，知識自然會逐漸普及於一般社會，而知識的工具也隨着一天比一天發達。我們看「蘇秦發書，陳篋數十。」「墨子南遊，載書甚多。」(註八) 這雖已是戰國初期的事情，可以想見書籍的流佈早已比較的盛行。這是哲學發生物質方面的一個主要原素。

第二、我們知道知識較高的人，思想也比較的發達。這一般知識較高的人，忽然淪落在下層階級，遭了這一種環境的劇變，他們心理上所受的刺戟，是特別的大。因此思想上也會起一種變化。這種變化，便是宗教思想的動搖。他們從前所認爲「福善禍淫，」「保護人民，」特別是保護他們貴族階級的上帝老倌兒，現在爲甚麽會使起他們流離失所？於是對於上帝和一切宗教，都發生了疑問。我們看詩經上說：

天降喪亂，饑饉薦臻，靡神不舉，靡愛斯牲，圭璧既卒，寧莫我聽！(註九)

這是對於神明，如何的怨望而講得最明白，還是

昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜；若此無罪，淪胥以鋪。(註十)

以外如小弁的「何辜於天？我罪伊何？」「天之生我，我辰安在？」(註十一)都是這種思想動搖。明白的供辭。這種思想，自然也逐漸的影響到一般社會。比如唐風的鴇羽：

王事靡盬，不能蓺稷黍，父母何怙？悠悠蒼天，曷其有所！(註十二)

便明是一位農人，當兵的口氣。因此對於人民思想，得了一個大解放，這便是我前面所說哲學

發生的心的條件。

既有了知識的進步，思想的解放，而社會上又仍然是政治一天比一天黑暗，戰禍一天比一天激烈，因此生活也一天比一天困難，於是便發生了很多派的思潮。（看胡適中國哲學史大綱第二篇第二章）這種種思潮，便是後來哲學的種子。中國哲學的鼻祖，從前都承認是老子，據日本武內義雄的考證（註十三）老子一書是集合法家，從橫家，兵家，和黃帝書而成，大概出在秦漢之際。（參看梁任公先生先秦政治思想史一百十一頁）不過老子書雖然晚出，老子本人，卻不會是六國末年的人。武內博士將老子放在孔墨之後，思孟之前。梁任公先生把他放在孔子之後，莊子之前。都沒有確切的證據。他在莊子以前，固然用不着說。就是把他當爲中國哲學的鼻祖，似乎也仍然可以成立？比如周易的卦爻辭時代大致比較孔子爲早，這最大家所能承認的。但是他已經在講「小往大來，大往小來，无平不陂，无往不復」的大道理。（註十四）就是詩人也懂得「高岸爲谷，深谷爲陵」的原則。再進一步，便是老子所說。

知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。（註十五）

的無爲而無不爲之哲學了。論語的纂輯，雖然比較的後，看他受老子的影響，就已經不少。比如泰伯說「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」「大哉堯之爲君也，……蕩蕩乎民無能名焉。」以及衛靈公篇的「無爲而治者，其舜也歟！」（註十六）都明是老子的思想。或者老子比較孔子稍前，也未可知。這裏似乎說的太泛了，我們再回頭敍一敍中國古代哲學的派別。最初的分派，當然要算莊子天下篇荀子非十二子篇，再下來便是淮南子的要略，太史公自敍以及漢書藝文志的九流十家。這種分類，在現在都已不大適用，最近普通的分法，是將古代哲學分爲道家，儒家，墨家，法家。就是梁任公先生所說的四大潮流。這種分法在政治思想上來說，固然可以成立。若就哲學全體來講法家僅是集合儒道墨三家的學說，而略爲加以修正；並且所修正的，也僅限於政治原理一小部分。是否可以獨樹一幟，確是一個疑問。好在本書另有專論荀子與古代政治的一節，這裏只好請法家的諸位先生，暫爲退席，讓我們略爲討論荀子與儒道墨三家在哲學史上的關係。

二　荀子性說與儒家

中國古書裏頭講到性字的，最早恐怕要算書經中召誥所說的「節性惟日其邁」（註十七）一

句，這與所謂節性，似和節欲相同，性字似已含有不好的意思。這或者是出於後來儒家的修飾？荀子的性惡說是否與此有關，我們還不敢肯定的說。至於正式講到性的問題，大概最早就是孔子所說的「性相近也，習相遠也。」和「唯上智與下愚不移」幾句話。(註十八)這可以說是最初提出這個問題。他這兩句話，雖然比後人說得圓滑，實際是很虛泛的。似乎那時候，還沒有眞正成爲哲學上的大問題？所以子貢說「夫子之言性與天道不可得而聞也。」(註十九)天道在那時候，已成強弩之末，性的問題，在那時候，大致是還未十分被人注意。等到孟子的時候，對於這一個問題，總大有發展。雖然孟子主張性善，而孟子以外的人，卻另有很多的主張。據公都子說就有下列三派：

一、告子曰：性無善無不善也。

二、或曰：性可以爲善，可以爲不善。

三、或曰：有性善，有性不善。(註二十)

再據王充論衡說更有一派，是

四、性有善有惡。

這一派似乎起來較早？王充說：

> 周人世碩以爲人性有善有惡，舉人之善性養而致之，則善長；惡性養而致之，則惡長。如此則性各有陰陽善惡，在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤漆雕開公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入，皆言性有善有惡。（註二十一）

世碩的時代雖不可考，宓子賤漆雕開都是孔門弟子，大致年代相近？充說雖不一定可信，看公都子的說法，孟子以前，或已有此一派？這些學派，大概都給了荀子一部分的暗示。最重要的是告子，因爲告子的論性，雖是如公都子所說的「無善無不善，」所以他說：

> 性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。（註二十二）

而實際他因爲要反對性善，就給了荀子很大的影響。比如他說：「生之謂性」就是荀子說的「生之所以然者謂之性。」（註二十三）又如他說「食色性也，」就是荀子說的「生而有耳目之欲，有好聲色焉。」（註二十四）最明白的就是他說：

性，猶杞柳也。義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。(註二十五)

雖然他的主張與荀子不同，這裏已經明說仁義不是人的本性，所以孟子駡他會要「戕賊人以爲仁義。」我們再看荀子性惡篇說：

凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。故陶人埏埴而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於工人之性也。

（這段文字是從王念孫改訂，但是仍然不通，陶人之性工人之性，應當是埴之性，木之性的錯誤。）(註二十六)

這與告子的說法實際沒有大的分別。但荀子卻直接主張戕賊人性，孟子可謂有了先見之明。所以我們就說荀子性惡說是出於告子，也無不可。再有一點就是胡適說「荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡。」(註二十七)胡氏這一說，據我看是不很對。荀子是說「人可善可惡，」絕不是說「性可善可惡。」我們看性惡篇說：

塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正，有可知

可能之理，……今以仁義法正爲固無可知可能之理耶？然則雖禹不知仁義法正，不能仁義法正也。(註二十八)

塗之人可以爲禹，是僞的關係，是可以做到如此，不是生來如此。胡氏的說法，根本就與荀子性的界說不對。不過荀子書中也有一派專講習慣論的，比如榮辱篇說：

可以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在注錯習俗之所積耳。(註二十九)

雖然這還沒有明說性可以爲善可以爲惡。但是專講習，就是不承認性惡了。並且他又說：

湯武存則天下從而治，桀紂存則天下從而亂，豈非人之情固可與如此，可與如彼者哉？(註三十)

荀子說情也是性，（詳下）這簡直已經承認「性可以爲善，可以爲不善。」公都子所舉的第二派性說是：

或曰：性可以爲善，可以爲不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。(註三十一)

和這裏所說全無差別。這一派主張習慣論的，名義上雖然仍然是以荀子性惡論作基礎，並且比較

的更爲圓通。但是失去了荀子一種主要精神。這種精神是甚麽？便是一個僞字。我們看荀子的根本主張，是：

人之性惡，其善者僞也。(註三十二)

再看他於性情僞三箇字下的定義：

正名生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉能習焉而後成，謂之僞。(註三十三)

便可知道荀子所謂可以爲善，不是性的作用，也不是情的作用，乃是心慮而能爲之動的一個僞字的作用。這種人爲主義，是荀子哲學中一種主要精神，而那一派習慣論者，卻只講到一句能習焉，把上面的慮積焉三個字都摔去了。荀子說「故聖人化性而起僞」(註三十四)他們卻只看見化性兩個字，並且將化性兩個字的原義，也大部失去了。這個中間的區別，非常明顯，僞是一種積極勇敢的精神，是要自己擇善而從。習是一種消極因循的精神，只能因人而化。所以我疑心這是荀子以後的

人，要想修正荀子的學說所作。（看本書第一章第二節）這種學說的結論，是「居楚而楚，居越而越，居夏而夏」（註三十五）與荀子本義相差很遠。胡氏所說，只可以代表這一派。但是我們回頭來看荀子書中所有的性說，孟子書中都已差不多是具體而微。這中間關係，是何等的明瞭？這是荀子性說正面的來源。再就反面來說，荀子的性惡，全是對孟子性善說而發。我們看性惡篇說：

孟子曰：今人之性善，將皆失喪其性故也。曰：若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。（註三十六）

這一段正對孟子的「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」而說。（註三十七）可謂針鋒相對。性惡篇又說：

孟子曰：人之性善。曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則又惡用聖王，惡用禮義也哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？（註三十八）

這一段對於孟子所說的：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。（註三十九）

也可說是正面的攻擊。所以他的性惡說，確是孟子主張性善的反響。但是他何以會發生這種反響：這又因爲時勢背影的關係。戰國時代人心的狡詐，我們只要一翻戰國策便可瞭然。劉向的戰國策敘錄說：

并大兼小，暴師經歲，……湣然道德絕矣，晚世益甚。……貪饕無恥，競進無厭，……力功爭強，勝者爲右，兵革不休，詐僞並起。（註四十）

這並沒有一點鋪張。荀子看了這種人心，那能不激爲性惡之論。太史公說「荀卿嫉濁世之政。亡國亂君相屬，」便是要說明性惡論的來原。請看性惡篇說：

今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生，而禮義文理亡焉。（註四十一）

這是荀子目驗當時的情形，也就是他主張性惡一部分的根據。所以荀子的性惡說，又可說是時代背影的反響。這是荀子性惡論反而的原因。上面所說，大體是荀子性說與以前的儒家哲學的關係，自然荀子自己也是儒家中的一個主角，而且他與孟子的性說同是儒家哲學中的精采。至於荀子性惡論的根據，我可以取性惡篇的「善言古者必有節於今」（註四十二）一句話來代表。這就是說「有徵於古，而且有驗於今。」怎麼是有徵於古？他說：

故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。故檃栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也，立君上，明禮義，為性惡也。（註四十三）

就是說古來所以要立君制禮，便是性惡的證據。所以他在禮論又說「先王惡其亂也故制禮義以分之。」（註四十四）立君制禮，是因為人要爭亂，人要爭亂，便是性惡了。怎麼是有驗於今？他說：

今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下人民之相與也，若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（註四十五）

這就說你如果不相信性惡，眼前就可以試驗，只要將限制他們的工具一去，即刻就會作起惡來。他這種根據，固然不能說是十分健全，但是有他的心理學做幫助，比較孟子的性善說，不能不承認較爲完密。

三　荀子的心理學與道家

荀子的心理學，在古代哲學中間，可以說是首屈一指。大致講起來，可以分爲兩部分：第一部是他對於心理學全體的分析，與其各種關係的解釋。第二部是他專對於心的內容和作用的考究。他對於心理學全體的分析，中間主要的名辭，約有五種：

一、性　荀子對於性的定義和界說，下得頗爲不少。現在選擇兩條重要的如下：

A. 性惡篇凡性者，天之就也，不可學不可事。……不可學不可事而在人者，謂之性。(註四十六)

B. 正名篇生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然者，謂之性。(註四十七)

就這兩條可以知道性是一種先天的本能，但是泛義的說，也可包括自然發出的情欲，所以他說精合感應四個字。比如性惡篇又說：「今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性

也。」（註四十八）就可見情性兩字，沒有甚麼分別。

二、情　荀子對於情字的界說，就是正名篇的兩條：

A. 性之好惡喜怒哀樂，謂之情。

B. 情者，性之質也。（註四十九）

他所謂情，就是性之外面的一種具體的現象。情雖然是根於性，但是就廣義的說，情與性沒有大的分別，倒反像性的本體。

三、欲　荀子說欲的定義，就是正名篇的一句：「欲者，情之應也。」（同上）就是說情要感物而動，便成為欲。所以他說：「欲之多寡，異類也，情之數也。」又說：「亡於情之所欲。」（註五十）都是這個道理。若就廣義的說，欲也是出於性。所以他說，「故雖為守門，欲不可去，性之具也。」（註五十一）

四、心　荀子對於心的界說，也有左列兩條：

A. 正名篇心者，道之主宰也。（註五十二）

B.解蔽篇心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。(註五十三)

後面一條，意義非常明顯，就是說心是人之物質精神兩方面的總主持機關。前面一條是講心的作用，他以爲能夠有節制情欲使合於道的權力的東西，便是這一類心。所以他說「故欲過之而動不及，心止之也，……欲不及而動過之，心使之也。」(註五十四)

五、慮

荀子對於慮的界說，是：

正名篇情然而心爲之擇，謂之慮。(註五十五)

這裏的慮，是包括思考和判斷兩種意義。不過荀子對於這一方面，似乎不大很注意這種層次的差別。

就上面的分析來看，荀子是把心理現象分爲兩部分。一部分是性，情欲都是性的表現。一部分是心，慮就是心的作用。這兩部分的關係，就是以心來節性。

正名篇欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。……故欲過而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心

之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。（註五十六）

他的性惡論，假使沒有這個心來補救，就很難圓滿。有了這一種心理的說明，我覺得就比孟子的性善說，更爲完密了。關於荀子個人心理全體的解釋，已經略爲敍明。再回頭看荀子以前的人，關於這方面的解釋。孔子對於心和性，雖沒有下解釋，看他說「飽食終日，無所用心。」「回也其心三月不違仁。」（註五十七）這兩個心字，與「性相近也」的性，當然是不同。大概與荀子所說，沒有多的差別，不過還沒有講到他們的關係。墨家是根本沒有談性的問題，墨經裏的「心之察也」「心之辯也」（註五十八）大致也與荀子相合，沒有甚麼關係。最奇怪的是孟子，他卻弄得心性差不多沒有大的分別？所以心性兩個字，每每連用。比如他說「所以動心忍性，曾益其所不能。」（註五十九）又如：

盡心章盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（註六十）

孟子的心和性，很像荀子的性和情。看他說性，一共用了才情心性四個字：

告子上孟子曰：乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。……（註六十一）

又說：

富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。……如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？……故曰口之於味也，有同耆焉，耳之於聲也，有同聽焉，……至於心獨無所同然乎？……聖人先得我心之所同然耳。（註六十二）

又說：

牛山之木嘗美矣，……人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，是豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？……人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？（註六十三）

這幾個字，雖然不能說全無分別，他們的界限，確實不容易分得清楚。荀子對於心理名辭特別的加了注解，雖然是受了名學的影響，與此也不無關係。我們現在要言歸正傳，講到道家了。老子莊子兩部書，都不可靠，不過另外沒有材料，我們也只能略為加以選擇來大略的說一說，老子沒有講到性，他所謂「虛其心，實其腹，」（註六十四）一類的心字，大概都是承認心為知識思想的總機關。莊子更

卻有性字了，但是內篇中還沒有外篇這樣大談其性。是否算得荀子以前的學說，還不敢定，姑且略舉幾條以為旁證。

一、馬蹄篇馬蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。……陶者曰：我善治埴，圓者中規，方者中矩，匠人曰：我善治水，曲者中鉤，直者應繩，夫埴木之性，豈欲中規矩鉤繩哉？(註六十五)

二、天道篇老聃曰：請問仁義，人之性耶？孔子曰：然。君子不仁則不成，不義則不生，仁義真人之性也。……老聃曰：……意！夫子亂人之性也。(註六十六)

三、駢拇篇彼正正者，不失其性命之情，……故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎？彼仁義何其多憂也？……且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也。(註六十七)

莊子外篇所講到的性，大致都是自然之性。雖然他所謂性，絕不是荀子所謂情欲之性，但是假使果真是在荀子以前，那麼上面所舉的幾條，都要給荀子性惡論以很大的暗示。而且他所謂天性，與荀子性的定義，更有直接的關係。但莊子書中的心，卻似乎沒有一定的性質。比如逍遙遊說「則夫子

猶有蓬之心也夫？」齊物論說「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」（註六十八）這和老子荀子所謂心，都沒有甚麼大的分別。但是大宗師說「是之謂不以心捐道，不以人助天。」（註六十九）這個心似又專指人欲的私心，與荀子的情欲相近了。有時直接叫着「賊心」和「機心」；比如天地篇說：「舉滅其賊心」與「機心存於胸中，則純白不備。」（註七十）都是指的人欲，大致道家認欲也是心的一部分，和孟子認一部分善的情感，如所謂「惻隱之心，羞惡之心……」「不忍人之心」也算是心的一部，大致相類。我看他們同是把心裏所藏有的東西分為兩部：一部是他們所以為善的，（道家在名義上是不承認為善）便是性。一部是他們所認為惡的，便是欲。所以道家要去欲，謂之虛心；孟子要養性，謂之存心。都沒有荀子分析得明瞭。以外還有中庸和大學兩書，也都有心理的說明。不過大學是無名氏的著作，俞正燮謂「大學本漢時詩書博士雜集」（註七十一）日人武內博士研究大學三綱領八條目的完成的歷史，更認為出在董仲舒以後。（註七十二）所以我把他放在後論，荀子與漢儒一章，再來討論。中庸一篇，太史公雖然說過「子思作中庸」（註七十三）看他說「今天下車同軌，書同文，行同倫。」（註七十四）明明是秦以後人的口吻。就退一步說有一部分或許是真的，但是

看他開口便說「天命之謂性，率性之謂道。」(註七十五)這很像從道家的性說出來？再看他說：

自誠明謂之性，自明誠謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參矣。(註七十六)

誠就是天性，所以他說「誠者天之道也。」自誠明就是生來自然如此，所以他說「誠者不勉而中，不思而得，從容中道。」自明誠便是「脩道之謂教，」要學纔能如此，所以他說「誠之者，人之道也。」又說「誠之者擇善而固執者也。」(註七十七)他這種說法，是根據孟子說的「堯舜性之也湯武反之也」的道理(註七十八)下面盡性一段，也是從孟子「知其性則知天矣」的話引申。所謂擇善而固執者也，又很像有受荀子積善說的嫌疑？胡適將他放在孟子以前，恐怕不免因果倒置了。以外他對於心理上的說明，只有下列兩句：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。(註七十九)

中與荀子的情相近，和是荀子以心制欲的結果。假使真比荀子稍前，或者能給荀子一部分的暗示。

這一大段都還是說的荀子心理學的第一部分，而最重要的第二部分，還未曾敍及。現在請略一敍他對於心的內容的說明。他以爲心能夠辨別是非，使合於道，因爲心有下列三種作用：

解蔽篇人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。（註八十）

他對於這三種作用狀況的說明，是：

一、人生而有知，知而有志，志也者，藏也。然而有所謂虛，不以所已藏害所將受，謂之虛。

二、人生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之一。

三、心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。

（註八十一）

他這種心理的觀察，比較算很精明了。但他的來原在那裏？我說荀子的心理學，完全出於道家。所以他說：

未得道而求道者，謂之虛一而靜，作之則。將須道者虛之，虛則入。將事道者一之，一則盡。將思道者靜之，靜則察。……虛一而靜，謂之大淸明，萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。(註八十二)

實際就是道家教人體道的一種法子。最明白的證據，是他引「道經曰：人心之危，道心之微，」(註八十三)兩句話。他又說：

故仁者之行道也，無爲也。聖人之行道也，無強也。……此治心之道也。(註八十四)

也可爲證。我們看老子說：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。(註八十五)

便是他利用虛和靜兩種心理的明證。莊子天道篇說：

水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神聖人之心靜乎？天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂漠無爲者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，(實)者倫矣；虛則靜，靜則動，動則得矣。(按當作靜則動者得矣)(註八十六)

這與荀子所說「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。」（註八十七）完全是同一樣的道理。又如莊子天地篇說：

機心存於胸中，則純白不備，純白不備則神生不定，神生不定者，道之所不載也。（註八十八）

這也與荀子所謂「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清」相同。（註八十九）大宗師所說：

安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。（註九十）

更爲明白。就是一字也是老子所提出，比如「抱一以爲天下式」「天得一以清，地得一以寧」（註九十一）他所謂一，固然與莊子的「凡物無成與毀，復通爲一」「唯達者知通爲一」相同。（註九十二）但是內部的精神，就是萬物平等不膠於一物。所以莊子又說：

莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。（註九十三）

這與荀子「不以夫一害此一」的道理，也相差不遠。比如逍遙遊說「小知不及大知，小年不及大年。」以及大宗師說：

故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒，天與

人不相勝也，是之謂眞人。(註九十四)

就很與不以夫一害此一的道理接近。大宗師又說：

古之眞人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。(註九十五)

便是荀子說的不以所已藏害所將受的大道理。養生主所說「適來夫子，時也；適去夫子，順也。安時而處順，哀樂不能入也。」(註九十六)也與此相同。再如齊物論說：

至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？(註九十七)

這中間便已含有不以夢劇亂知的道理。莊子是認死生爲一場大夢的，所以他說：「且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之。」(註九十八)而他所謂眞知，乃是超於一切死生利害及普通人以爲知識之外的道，所以這段所說就是不以夢劇亂知的道理。總而言之，荀子之所謂心，便是直接由道家之所謂道體念出來。所以他所說心之判斷是非的標準，也完全就是一個道字。所謂道的解釋，固然不一樣，而他的作用，是相同的。我再引莊子一段話來做荀子心理學的小影：

天地篇說乎冥冥，聽乎無聲，冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。故深之又深，而能物焉。神之又神，而能精焉。故其與萬物接也，至無而供。其求，時騁而要。其宿。（註九十九）

以下我想不用多說了。但是我還總結一句，就是荀子的心理學，不僅是這一部分，是直接由道家出來，而前面所說的第一部分，也是根據這種虛。一而。靜。的。觀。察。而。得。

四　荀子的名學與墨家

講到荀子的名學，不可不先看各家名學的大概。先秦各家的名學，略可分為兩派：一派是對於名學的破壞，一派是對於名學的建設。現在且先講破壞的一派，第一個便是老子的無名主義。他說：

道常無名，朴雖小，天下莫敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知之。知之，所以不治。（註一百）

因為他承認名是知識的利器，他要使民無知無欲，所以他要主張無名。其次就是楊朱。楊朱的學說僅在孟子和列子裏面講到一點。列子楊朱篇說：

實無名，名無實，名者偽而已矣。（註一百一）

他以為名是人為的空名，實際上與實物沒有相干。比如孔子說的「觚不觚，」實際已經不成為觚了，名卻依然叫着觚。所以人生在世，何苦守名來累實呢？他這個說法，與荀子所說的：

名無固實，約之以命，約定俗成，謂之實名。(註一百二)

似乎很有關係。再其次便是莊子。莊子的名學，是對於辯的破壞，不僅是和老子楊朱一般人專主張無名就算了。固然他也嘗說「聖人無名，」又說「名者實之賓也。」(註一百三)但是他的名學的重要部分，是他主張世界上沒有眞的是非同異的差別。看他說：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也。(註一百四)

可見是非彼此的爭論，永久沒有一定，我們還是超於是非彼此之外，不要加以差別的好。所以他說：

與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。(註一百五)

這都是破壞一派。他們對於荀子的名學，直接的關係，雖然不多。但是惠施的名學，就受莊子影響很大。而荀子與惠施一般人的關係，非常密切，中間也不能說無關係。現在且講建設的一派，第一個就

是孔子的正名主義。論語子路篇說：

> 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。（註一百六）

這與荀子正名篇「所爲有名」一條所說：

> 異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。（註一百七）

大旨相同。荀子所謂明貴賤，正是孔子所倡的君君臣臣父父子子的正名主義。這個關係，胡適早說過了。（註一百八）其次便是墨子的三表法。非命上說：

> 言必立儀。言而無儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也。是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？……有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者帝王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。（註一百九）

這是墨子的辯證法。比孔子專講要正名，沒有談方法的也明明進了一步。墨子所謂「言必立儀」與荀子所說的。

凡議必將立隆正，然後可也。無隆正則是非不分，而辨訟不決，故所聞曰「天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。」故凡言議期命，以聖王爲師。(註一百十)

精神很相近。雖然荀子在這裏似乎僅僅用了他的第一表，其實荀子所謂聖王，是：

聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者足以爲天下極矣。(註一百十一)

其含義比較墨子的古者帝王之事爲大。看正名篇說：

後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期。遠方異俗之鄉，則因之而爲通。(註一百十二)

則已經包含有第二第三表在內。並且荀子尤其注意第二表的「原察百姓耳目之實」比如他正名的三種方法：

一、見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也。此惑於用名以亂名者也。驗之以所爲有名，而觀其孰行，

則能禁之矣。

二、山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂。此惑於用實以亂名者也。驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。

三、非而謁，楹有牛，馬非馬也。此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣

（註一百十三）

第一種與孔子有關，前面已經講到，就是名不正則事不成。也與墨子的第三表，「發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利」一相同。第二種「所緣以同異，」是緣天官。據他自己說是：

凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，調竽奇聲以耳異，……心有徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知，此所緣以同異也。（註一百十四）

那麼完全是本於百姓耳目之實，是利用一種普通心理，與墨子第二表相合。第三種「驗之名約，」

就是他自己說的。

名無固宜，約之以命。約定俗成，謂之宜。異於約，則謂之不宜。(註一百十五)

全是利用一種普通習慣，比如大家說是便承認是是，說非便承認是非，這也是墨子的第二表。荀子名學與墨子的關係，在這裏大致可以明白了。以下再講別墨。胡適將惠施公孫龍一般辯者之徒，都歸在別墨一類，就學術上的眼光來看，大致是可以成立。惠施在名學上，是立於破壞與建設的中間。看莊子天下篇說：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。厤物之意曰：至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑，(比也)山與澤平。日方中方睨。物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。氾愛萬物，天地一體也。惠施以此為大觀於天下，而曉辯者。天下之辯者，相與樂之。卵有毛。雞三足。(孔叢子又有臧三耳)郢有天下。犬可以為羊。馬有卵。丁子有尾。火不熱。山出口。輪不蹍地。目不見。指不至，至不絕。龜長於蛇。矩不

方，規不可以爲圓。鑿不圍枘。飛鳥之影，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時。狗非犬。（列子有白馬非馬）黃馬驪牛三。（公孫龍子有堅白石二）白狗黑。孤駒（列子作孤犢）未嘗有母。一尺之棰，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團公孫龍，辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。（註一百十六）

惠施所說的十條，胡適以爲前九條是九種辯證，後一條是斷案。（註一百十七）可見他的目的，是在說明天地萬物爲一體，他的精神是從莊子出來，近於一種破壞的建設。但是因此而引起一班辯者的科學的名學，比如「一尺之棰，日取其半，萬世不竭」之類，這中間的關係，也就不小。公孫龍等和天下篇所謂別墨，都已是屬於科學的名學。天下篇的作者卻要大罵他們的不然，猶如荀子也要罵他們是「惑於用名以亂名」，「惑於用實以亂名」和「惑於用名以亂實」一樣，由於所取的態度，是根本不同。荀子的名學，全是因爲這般人的關係，生出來的反響。所以他說：

> 今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。（註一百十八）

不過荀子的名學，實際上受這般人的利益，也就不小。現在且就墨辯來說荀子正名的第一步「所爲有名」一條，所謂「上以明貴賤，下以別同異」便與墨子小取篇的：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理……(註一百十九)

很有關係。這也是前人說了的。再看他的第二步「所緣以同異」一條說：

心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。(同前)

這是荀子的知識論。荀子分知爲兩種：

一、所以知之在人者，謂之知……天官(包含天官與物接觸發生的感覺)

二、知有所合謂之知。……心知(註一百二十)

與墨經分(一)知，材也。(二)知，接也。(三)恕，明也。(註一百二十一)分知覺爲三個分子，略有不同。但是荀子所謂天官之當簿其類，當簿兩個字便是接字的註解。這兩者之間，我認爲很有關係。不過荀子的心理學，只得心性兩部，他認爲天官與物相接，也是本能的作用能了。第三步是「制名之

概要」中間講有名的分類一段，現在引之如下：

同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避，則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也；猶使異實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有（又）共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。

（註一百二十二）

他分名爲共別兩類，共別就是同。異，這是由惠施一般人的大同異小同異而來。無共就是畢異，無別就是畢同。雖然他與墨經說的（一）達、（二）類、（三）私、分名爲三種的，也略有不同，道理卻是一貫。

經上名：達、類、私。　說曰：名物、達也，有實必待文名也。命之馬，類也，若實也者必以是名也。命之臧，私也，是名也，止於是實也。（註一百二十三）

總之這都可以見得他受別墨影響的地方。不過荀子與別墨中間，自有一個最大的差別。就是荀子

的名學，建築在應用主義上，專門以普通的心理和習俗為標準，而別墨卻是一種純粹科學的態度，他們要糾正普通心理和習俗見解的錯誤。現引小取篇一段如下：

獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；乘船，非乘木也。盜，人也；多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜，非殺人也。無難矣。此與彼同類，世有彼而不知非也，墨者有此而非之，無也故焉，所謂內膠外閉，與心毋空乎？內膠而不解也，此乃是而不然者也。(註一百二十四)

可見墨家是用以類取以類予的歸納法，來證明俗見的謬誤。這一節就是說這個道理本來是的，世俗卻不以為然。這正是他們心裏膠閉不解之弊。這一點是他們與荀子完全不同的地方，也就是遭荀子罵的原因。

五 結論

荀子的哲學，大略已如上面所敘。性惡是他哲學的本體，心理和名學，是他哲學的精粹。以外只

有天論和禮論，也比較的算具有一種特色。天論的本身，雖不能算是甚麼哲學，不過他那種注重人爲的精神，也就是他哲學觀念的基礎。天論的來原，看了本節的第一段，已可得一個大概的觀念。詳細的等到下節再說。禮論是他的政治哲學，完全根據性惡論出發，所謂禮便是化性起僞的工具。以後再有專節討論，這裏只好從略了。其餘剩下的，就只有他的教育哲學。他的教育哲學，實際和他的政治哲學相仿，基本觀念也就是化性起僞四個字。他書中專講教育哲學的，只有勸學一篇，前一大段都和大戴禮相同，雖然思想與荀子沒有甚麼矛盾，但是篇首一個「君子曰」，在荀子書中便算唯一無二了。現在且取他兩個觀念來做荀子學說的補助的說明。第一個是積字，性惡則非積善不可。所以說：

> 積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積蹞步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤。（註一百二十五）

第二個便是一字，積善要不是專心一志的去積，那麼如孟子說的「一日暴之，十日寒之，」（註一百

二十六）便沒有成功的可能。所以說：

行衢道者不至，事兩君者不容，目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰，螣蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰「尸鳩在桑，其子七兮；淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」故君子結於一也。（註一百二十七）

這兩箇觀念便是荀子說的「虛積焉，能習焉」的說明。這也就是化性起僞的工夫，不過這種說法，實際非常普通。移在孟子頭上也可以，移在任何儒者的頭上，也可以。但是後面一段是大戴禮所無，卻很有荀子哲學的特色。比如他說：

學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎爲士，終乎爲聖人。眞積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，其義則不可須臾舍也。（註一百二十八）

禮便是荀子化性起僞唯一的工具，所以他又說「故學至乎禮而止矣。」不過禮樂詩書，都是無意志的死物，最好還是能夠以關於禮的聖人君子爲師法。所以又說：

禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速，方其人之習君子之說，則尊以偏矣，周於世矣

故曰「學莫便乎近其人；學之經，莫速乎好其人；隆禮次之。」上不能好其人，下不能隆禮，安特學雜識順詩書而已耳，則末世窮年不免為陋儒而已。（註一百二十九）

這到不是將禮看輕，因為聖人君子便是有意志的禮。他的教育哲學，大旨不過如此。以下都是末節，他和以前儒家不同的，只有特別注重禮的一點。這以上是對於荀子哲學補充的說明。至於荀子哲學的價值，讀者自己可以領略。從來的批評，實際都是「見仁見智」觀察點各有不同。不過依我看來，荀子哲學雖然比較孔孟，近於科學的態度，實際仍然是不澈底。比如他的名學和知識論，都遠不及別墨。就是他的心性的分析，也不大健全。耳目的欲極聲色之樂，既然承認是性，那麼心的能夠考慮利害，又豈是人功造出來的嗎？看他的天論說：

耳目口鼻形能各有接而不相能也，夫是謂之天官。心居中虛以治五官，夫是謂天君（註一百三十）

他這裏所謂天，都是生來自然如此的意思。仍然要承認心是出於天然，可見得他的心性之分，簡直是等於五官與心之分。從五官直接發出來的便是性，由心裏考慮過的便是偽。這裏固然不能說沒

有分別，但是他所謂「性者天之就也」的話，實際是未能自圓其說。

（註一）十三經注疏左傳卷十六第三頁。

（註二）同，卷四十二，第十一頁。

（註三）十三經注疏詩經卷六之四，第十二頁。

（註四）同，左傳卷十七第十四頁。

（註五）同，卷二十六，第六頁。

（註六）同，詩經卷十二之二，第八頁。

（註七）同，卷七之三，第五頁。

（註八）梁任公先秦政治思想史第一百四頁。

（註九）十三經注疏詩經卷十八之二，第十四頁。

（註十）同，卷十二之二，第十頁。

（註十一）同，卷十二之三，第四頁又第六頁。

（註十二）同，卷六之二，第七頁。

（註十三）武內義雄老子原始第四章老子五千文的性質，京都弘文堂本。

（註十四）十三經注疏周易卷二第二十——三三頁。

（註十五）莊子集釋卷下第二十一頁，通行本。

（註十六）十三經注疏論語卷八，第六頁。又卷十五，第二頁。

（註十七）同，尙書卷十五，第九頁。

（註十八）同，論語卷十七，第二頁。

（註十九）同，卷五，第六頁。

（註二十）同，孟子第十一上第六——七頁。

（註二十一）論衡卷三，第八頁。通行評註本。

（註二十二）十三經注疏孟子卷十一上第二頁。

（註二十三）荀子集解卷十六第一頁。

（註二十四）同，卷十七，第一頁。

（註二十五）十三經注疏孟子卷十一上第一頁。

（註二十六）荀子集解卷十七，第二頁。

（註二十七）中國哲學史大綱卷上第三百十七頁。

（註二十八）荀子集解卷十七，第四頁。

（註二十九）同，卷二，第十一頁。

（註三十）同，第十二頁。

（註三十一）十三經注疏孟子卷十一上第七頁。

（註三十二）荀子集解卷十七，第一頁。

（註三十三）同，卷十六，第一頁。

（註三十四）同，卷十七，第二頁。

（註三十五）同，卷四，第十二頁。

（註三十六）同，卷十七，第一——二頁。

（註三十七）十三經注疏孟子卷十一上第九頁。

（註三十八）荀子集解卷十七，第三頁。

（註三十九）十三經注疏孟子卷十一上第七頁。

（註四十）戰國策目錄第三頁。

（註四十一）荀子集解卷十七，第一頁。

（註四十二）同，第三頁。

（註四十三）同，第三——四頁。

（註四十四）同，卷十九，第一頁。

（註四十五）同，卷十七，第三頁。

（註四十六）同，第一頁。

（註四十七）同，卷十六，第一頁。

（註四十八）同，卷十七，第二頁，

（註四十九）同，卷十六第一頁，又第七頁。

（註五十）同，第七頁。

（註五十一）同，右

（註五十二）同，第五頁。

（註五十三）同，卷十五，第五頁。

（註五十四）同，卷十六，第七頁。

（註五十五）同，卷十六，第一頁。

（註五十六）同，卷十六，第七頁。

（註五十七）十三經注疏卷十七，第十頁。又卷六，第三頁。

（註五十八）孟子訓詁卷十，第六頁。家刻本。

（註五十九）十三經注疏孟子卷十二下，第十二頁。

（註六十）同，第十三上，第二頁。

（註六十一）同，卷十一上，第七頁。

（註六十二）同，第九頁。

（註六十三）同，卷十一下，第一頁。

（註六十四）老子道德經上第二頁。通行本。

（註六十五）莊子集釋卷四，第七——八頁。

（註六十六）同，卷五，第二十——二十一頁。

（註六十七）同，卷四，第三——四頁。

（註六十八）同，卷一，第十三頁。又第十五頁。

（註六十九）同，卷三，第三頁。

（註七十）同，卷五，第八——九頁。

（註七十一）癸巳存稿卷二，第二十一頁。姚刊本。

（註七十二）老子原始附大學篇成立年代考第二七五頁。

（註七十三）史記卷四十七，第十二頁。

（註七十四）十三經注疏禮記卷五十三，第九頁。

（註七十五）同，卷五十二，第一頁。

（註七十六）同，卷五十三，第二——三頁。

（註七十七）同，第一頁。

（註七十八）同，孟子卷十四下第五頁。

（註七十九）同，禮記卷五十二第一頁。

（註八十）荀子集解卷十五，第四頁。

（註八十一）同，右，

（註八十二）同，第四——五頁。

（註八十三）同，第六頁。

（註八十四）同，第七頁。

（註八十五）老子道德經上第六頁。

（註八十六）莊子集釋卷五，第十五頁。

（註八十七）荀子集解卷十五，第六頁。

（註八十八）莊子集釋卷五，第九頁。

（註八十九）荀子集解卷十五，第七頁。

（註九十）莊子集釋卷三，第十二頁。

（註九十一）老子道德經上第十頁。又卷下第二頁。

（註九十二）莊子集釋卷一，第二十三頁。

（註九十三）同右，

（註九十四）同，卷三，第五——六頁。

（註九十五）同，第二頁。

（註九十六）同，卷二，第四頁。

（註九十七）同，卷一，第三十頁。

（註九十八）同，第三十三頁。

（註九十九）同，卷五，第三頁。

（註一百）老子道德經上第十五頁。

（註一百一）列子卷下第八頁。通行本。

（註一百二）荀子集解卷十六，第四頁。

（註一百三）莊子集釋卷一，第八頁。

（註一百四）同，第二十二頁。

（註一百五）同，卷三，第六頁。

（註一百六）十三經注疏論語卷十三，第一——二頁。

（註一百七）荀子集解卷十六，第二頁。

（註一百八）中國哲學史大綱卷上第九十六頁。

（註一百九）墨子閒詁卷九，第一——二頁。

（註一百十）荀子集解卷十二，第九頁。

（註一百十一）同，卷十五，第八頁。

（註一百十二）同，卷十六，第一頁。

（註一百十三）同，第四——五頁。

（註一百十四）同，第三頁。

（註一百十五）同，第四頁。

（註一百十六）莊子集釋卷十，第二十三——二十六頁。

（註一百十七）中國哲學史大綱卷上，第二百二十九頁。

（註一百十八）荀子集解卷十六，第二頁。

（註一百十九）墨子閒詁卷十一，第九頁。

（註一百二十）荀子集解卷十六，第一頁。

（註一百二十一）墨子閒詁卷十，第一——二頁。

（註一百二十二）荀子集解卷十六，第三——四頁。

（註一百二十三）墨子閒詁卷十，第二十七頁。

（註一百二十四）同，卷十一，第十一——十二頁。

（註一百二十五）荀子集解卷一第三頁。

（註一百二十六）十三經注疏孟子卷十一下，第三頁。

（註一百二十七）荀子集解卷一，第三——四頁。

（註一百二十八）同，第四頁。

（註一百二十九）同，第五——六頁。

（註一百三十）同，卷十一，第八頁。

第二節　荀子與古代宗教

一　古代宗教的起源與轉變

古代的宗教，最初只是一種廣義的宗教，實際是指一種初民社會自然發生的一種迷信。後來經過政治家的利用，纔逐漸含有正式宗教的意味。荀子天論一篇，能夠打破這種迷信和宗教，不但是在他的哲學上，能夠表現一種特別注重人爲主義的精神；在古代宗教史上，也很有重大的關係。所以我們要完全了解天論的精神，須得對於古代的迷信和宗教，加以比較詳細的說明。古代迷信的發生，除了祖先崇拜，有人主張另有「愛情的延長」一種原因而外，（註一）對於自然界的崇拜，就是因爲知識能力的缺乏，對於一種偶然或者實際並非偶然的現像，心裏不能了解；於是就發生一種猜疑。同時又因爲生活能力的薄弱，恐怕這種現像，對於他們的生活，應當發生何種的影響；因此又生出吉凶的疑問。初民社會每每有崇拜善神和惡神的習慣，大致就是這種原因。僖十六年左傳說：

春、隕石。於宋、五、隕星也。六鷁退飛過宋都、風也。周內史叔興聘於宋，宋襄公問焉。曰：是何祥也。吉凶焉在？(註二)

這雖是後來的事情，對於宗教和迷信起源時的心理，很可以表現一部分的眞像。宋襄公因爲不懂得隕星和逆風的道理，所以發生「吉凶焉在」的疑問。內史興的知識，就比他高明，所以他知道「是陰陽之事，非吉凶所生也。」宋襄公是一個很蠢的人，他和楚國正在打仗的時候，卻還要講究「不鼓不成列」一類迂腐的道理。(註三)後來有人說他是仁，其實他就是蠢。看他「用鄫子于次雎之社，」還要殺一個國君來祭「淫昏之鬼，」(註四)想以此拉攏東方的夷人便可知道他是蠢不是仁了。其實不僅宋襄公一個人，大概宋國的人知識都比較的沒有進步，仍然保守商人尙鬼的迷信思想本來是一個落伍的民族。史記說「墨翟宋之大夫」(註五)墨子尊天明鬼的思想，大概也是源淵於此。所以當時一般知識稍高的民族，都將宋人看作蠢人。孟子公孫丑上說：

宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。(註六)

莊子逍遙遊也說「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮之身，無所用之。」（註七）這形容宋國的農人和商人的蠢，無以復加。所以我說宋襄公這種心理，大概與初民社會的迷信，相去還不很遠。據普通一般宗教的現像，大概最初專是一種物質精靈的崇拜，比如日月龍蛇植物以及最小的物質，大概甚麽物件，都有精靈，只是還沒有一個統一的觀念。這種時代的宗教，有人叫他做多魅主意（poly-demonism），（註八）後來因爲知識和思想力的逐漸進展，宗教也漸進爲絕對精靈的崇拜，由多魅主義進而爲多神教（polytheism），由多神教更進而爲一神教（monotheism），中國沒有眞眞成立過一神教，只有一元的多神。天和上帝，都是多神教中一個元首，就普通來說，天和上帝的崇拜，當然離開原始社會已經很久。不過我們要研究這種崇拜的起源，和天與上帝原來的意義，也就不能這樣輕於論斷。在古代天和帝兩個字的含義，有時完全相同。比如尙書大誥旣說「亦惟一人迪知上帝命。」下文又說「爾亦不知天命不易」（註九）這兩個字同時代表一個具有意志的人格神。但如周易卦爻辭說「飛龍在天」（註十）大雅下武說「三后在天。」（註十一）這種天，僅是一個青天的物質觀念，和帝字的意義，完全不同。他們只能說「文王陟降，在帝左右。」（註十二）絕不能說

「文王在帝。」這種分別，固然是人所共知。但是最早就有這種分別，可見兩個字原來的含義，是不相同，也就可以明白天和帝的崇拜，其來原並不一致。帝字在殷墟文字中間，形象很多，他的原形，釆大概就是花蒂的象形字。上面的一畫是上字，是後來所加，猶如他的簡寫為釆，又从上作䒩。許慎說他从朿聲，形和朿很相近。朿字的解釋許說是「木芒也，象形。」(註十三)我以為朿便是木字，兩旁發出來的就是木芒。木芒的意義，實際有兩種：一種是堅硬的刺，後來刺責(責)茦棘諸字，都從此得意。一種是嫩的木芽，後來的蒂適嫡諸字，都由此引申。帝的崇拜，或本含有一種生殖崇拜的原始思想。據日人烏居博士說：「居在北太平洋沿岸的苛亞克族(Koryak Group)，他們崇拜的海神，有的是蟹的形狀，叫着「Tokoyato」；有的簡直就認蟹為海神。」(註十四)可見原始民族的一種特別心理，每以一個極小的物質，代表一個很大的精靈。我國的原始民族，大概也是崇拜花蒂為一種森林的神，後來隨着民族勢力的擴張，便漸漸成為宇宙自然界的大神了？我國的原始民族，據孟子滕文公篇說：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人，獸蹄

鳥迹之道，交於中國，堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，……然後中國可得而食也。（註十五）

大概在農業社會以前，都是一種森林中的生活。殷代本來已是由畜牧社會到農業社會的一個時期，但是那時畜牧還是最主要的生產，並且還兼帶着一種漁獵生活。看孟子說：

堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以爲汚池，民無所安息；棄田以爲園囿，使民不得衣食。邪說暴行又作，園囿汚池沛澤多而禽獸至。及紂之身天下又大亂。周公相武王誅紂伐奄三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之，天下大悅。（註十六）

可見那時園囿汚池禽獸非常之多，那時所謂田，還是一種牧田，中間便是禽獸的巢穴。殷墟文字中間所謂「田于某地」都是佃獵。由孟子看來，到反像棄田以爲園囿了。在殷代以前，大概更是一種專營漁獵的原始民族。孟子所說「當堯之時，……蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。」（註十七）和韓非子說的：

上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，搆木爲巢，以避羣害，而民悅之，

（註十八）

都有點合於事實。古人互相問訊的時候，都喜歡用無他兩個字。無他，就是亡它，（蛇）在殷墟文字中亡它（註十九）已經是亡害亡災普通一類的意義，也可知道這種民族，還在殷代以前。這種民族，專在森林中或水濱生活，帝的崇拜，大概是起於森林中的遊獵民族。後來進而爲畜牧爲農業，民族勢力漸漸擴充，他們所崇拜的帝，也就隨着擴張了。總之帝的崇拜，應當起原很早，遠在農業社會以前，他的含義，大概經過幾次的轉化，已經完全成爲一種絕對於存在。天字在殷墟文字中，只有𠀘天兲三形。大概𠀘是最初的原形，上而象天，下而是背的一個人形。後來變爲从上的會意字，許愼从一大的話（註二十）是附會。天字同頭（tu）頂（teng）顚（ten）都出於一個語源，實際是指人頭上面的一塊青天。他的本義，就是從物質觀念的觀察上發生。天的崇拜，到後來都還沒去他的本義，大概起原比較的遲，所以沒有經過大的轉化。但是天的崇拜，是一種統一的概念，非知識思想稍爲進步的民族，不能發生，至早是起原於初期的農業社會。因爲農人在曠野中間，擡頭所見，就只有一塊青天。而他們仰靠天然的風雨，更比以前畜牧一類的民族特別需要。比如小雅說的：

上天同雲，雨雪雰雰，益之以霢霂，既優既渥，既霑既足，生我百穀。(註二十一)

便可知道他們對於天的關係，是特別的密切。所以很容易發生這種天的崇拜。依我揣測，天是繼帝而起的一種物質的人格神，那時人民的思想，已經漸漸脫離原始民族的心理。再就歷史上的實事來考察，殷墟文字中間，天字只見三處，有一處還是借爲大戊的大字，(註二十二)而帝字卻很多，並且看他的意義，都是主持宇宙自然界的大神。比如

貞帝弗若。(鐵雲藏龜第六十一頁)

帝不令雨。(同第一百二十三頁)

王召於上帝，弗缺(同第一百九十一頁)

帝命雨正年。(殷墟書契前編卷一第五十頁)

貞帝命雨，弗其正年(同上)

缺四貞今三月帝命多雨。(同卷三第十八頁)

都是非常明白的證據，這是一種很可注意的現象。再就書經和詩經中間用天與用帝次數的多寡

來統計，則得下面的比例。

書經中天帝比較表

書名＼次數	天	帝
周書	一二四	三四
商書	一八	二
虞夏書	一三	二
總數	一五五	三八
比例	80/100	20/100

詩經中天帝比較表

書名＼次數		天	帝
雅	大雅	五八	二六
	小雅	三八	一二
頌	商頌	七	五
	魯頌	二	三
	周頌	一三	三
風		一七	一
總數		一三五	四一
比例		78/100	22/100

恰好與殷墟文字相反，帝字很少而天字很多。再如周易卦爻辭，天與帝也爲七比一。更後到左傳國語天與帝之比，成爲一八〇比八，和一八〇比一二，都已不到十分之一。以這種現象來推論，大概可以假定天子是殷末纔有，以後便一步一步的盛起來；帝字則殷末已到盛極將衰之際，以後更一步一步的下落。也可以說是帝的勢力是盛行於殷代。以前，天的勢力是澎漲在周代。以後。和我上面所說帝是原始民族即已發生，天到農業社會纔被崇拜，也很可互相說明。殷末已入了農業社會，在卜辭裏有很多的證據，比如

庚午、卜貞禾之及雨，三月。（殷墟書契前編卷三第二十九頁

庚申、卜貞我受黍年，三月。（同卷六第三十頁）

以外講卜黍年的，還有好幾條，這裏不能多舉。依這樣看起來，殷周之際，是一種社會變動的時期，而有代宗教的觀念也在這個時候起了一次大的轉變。莊子大宗師說「神鬼神帝，生天生地。」（註二十三）我覺得他這兩句話，很有意思。鬼和帝，都是絕對的存在，都是無形的人格神。天和地都是一種物質，儘管神氣，也僅是一種有形的人格神。商人信鬼，特別利害，卜辭裏「貞鬼」一句文字極不少。所

以鬼和帝差不多可以代表殷以前的宗教，天和地也差不多可以代表周以下宗教。但是我這幾句話，也只是一個大概的概念，其實歷史上的史實，絕沒有一刀就可以劃斷的。周代的初期，比如周書大雅用帝的時候，也還不少。商人的始祖，固然是托爲「帝立子生商，」周人的始祖也仍然是「上帝不寧，……居然生子。」（註二十四）不過最早大概是「帝子，」天子一個名詞，是比較後起的了。就我上面的表來看，普通認爲較早的商書和周頌，都已成了問題？周頌大概是東周時候宗廟的樂歌，西周的樂章，恐怕都已淪沒於犬戎了？商書大概也和商頌一樣，中間有一部分較早的思想，大概是從前所有，後來加以修飾；其餘大部則爲宋人自作。這個問題，講來太多，（比如金文中的毛公鼎盂鼎之類，天字都有好幾個，卻沒有一個帝字。日人新成新藏以天文學的研究，疑惑他們都是春秋以後的東西，似乎也未可全非？）（註二十五）暫且只好放着。我們再回頭看周代的宗教，從周代以下，帝字漸漸的少用，天字的勢力逐次的擴張，這個轉變，大概已是不可動搖的事實。不過在早的天字，還沒有完全失去人格神的意味，所以天帝還可通用。後來因爲人智的進展，於是益發偏於物質的認識，大雅中間都已經在說「上天之載，無聲無臭。」（註二十六）所以到國風裏便只有些「彼蒼者天」

「悠悠蒼天」了。(註二十七)周書裏面都已經在說「天難忱，」「天不可信。」(註二十八)宜乎到了西周崩壞的時候，一般人要大罵天的不平。在小雅中間這一種的詩很多，我們僅舉兩首爲例：

一、昊天不傭，降此鞠訩！昊天不惠，降此大戾！

二、瞻卬昊天，則不我惠，孔塡不寧，降此大厲！(註二十九)

他們對於天或是呪罵，或是埋怨，卻都還沒有完全擺脫天的觀念。只有十月之交說：

下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，職競由人。(註三十)

他便老老實實不承認天有甚麼權力了。我們在前面講哲學的一節，已經說過，這一個時期是宗教思想根本搖動的時候。他動搖的來原，雖在周初就已萌芽；他的成功，卻在西周崩壞以後。這是歷史上很明瞭的事實。從此以後，天和帝完全分家，帝已經僅僅保存了一個祭典上的假石，在一般人民的意志上，已完全失去了地位。就是想維持宗教觀念的儒家，比如孔子，也止能說：

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？(註三十一)

進而到孟子，也還是僅能說一句「天不言，以行與事示之而已矣。」(註三十二)決不能一時就恢復

皇矣所說：

帝謂文王，詢爾仇方，同爾兄弟，以爾鈎援，與爾臨衝，以伐崇墉。(註三十三)

那樣有口可以說話的上帝。只有墨子的天志主義，比較的含有神秘性。大概是受了宋人的影響，可說是一種特別的現像。但是經過墨子一大提倡以後，又重新得了五行說和天文學的生力軍，於是天道概念，又生了一個大的轉變，這放在以後再講。我上面曾說過，天和地可以代表周以下的宗教，其實天地並稱，是很後的事。古代只有土神，沒有地神。日人田崎仁義說：「土神的崇拜，是因為農業關係發生的一種產業的祭儀。」(註三十四)這個話大致不錯。尚書洪範說「土爰稼穡。」(註三十五)土神與穀神本是相伴而生的。所以後來的社神，和周民族的農神后稷，連合成為社稷一個熟語，常常用作國家的代名詞。白虎通說：「土地廣博，不可徧敬也，……故封土立社，示有土尊。」(註三十六)可知社只是一塊地方的土神，決不是天地對稱的地神。我們看禮記祭法說：

王為羣姓立社，曰大社；王自為立社，曰王社；諸侯為百姓立社，曰國社；諸侯自為立社，曰侯社；大夫以下成羣立社，曰置社。(註三十七)

有這許多大小不同的社神，社神只是一個土地分割以後的守土之神。現在鄉下的土地祠，便是從前的社神。社神大概在殷代就有，卜辭裏已有

貞，尞於土，三小牢，卯一牛，沈十牛。（殷墟書契前編卷一第二十四頁）

貞，尞於土，三小牢，卯二牛，沈十牛。（同卷七第二十五頁）

的話，周書召誥也有「社于新邑」的記載。（註三十八）這都還是土神，不是地神。天地的並稱所謂天神地祇，這是很後的事情。一方是對於天的觀念，隨着人類知識的進展，逐漸的物質化。一方是對於地的觀念，隨着人類勢力的擴充，逐漸的放大。於是變成了一個「天無不覆，地無不載」的宇宙觀。所以我們也可以由天地對稱的多少，看出天的物質性漸漸的加多。天地對稱，在詩經和周易的卦爻辭裏、都似乎還未發見？小雅小明的「明明上天照臨下土」（註三十九）大概已是天地對稱的先驅。正月的「謂天蓋高，不敢不局；謂地蓋厚，不敢不蹐。」（註四十）恐怕是最初拿天和地並列。小雅中間帝和天的比例已經不及十分之一，這是天的觀念已經變轉之後的情形。但是天地並用的地方，還止有一兩處。僖十五年左傳晉大夫對秦穆公說：

君履后土而戴皇天，皇天后土，實聞君之言。(註四十一)

穆公自己又說：「天地以要我，……我食吾言，背天地也。」這纔漸漸的通用。但是明稱天地的，也不過三四處。國語裏比較的稍多。諸子書除論語以外，大概都已天地並稱。比較最多，是老子和莊子。這因為道家的天，根本是一個物質的天了。這一點也似乎可以作天的概念轉變的一個證明。

二　荀子天論與道家的天道觀念

荀子天論的來源，看了我上段所說的天的概念轉變的歷史，已經可以得一個概括的了解。但是他這篇東西，與道家所講的天道觀念，有直接關係的地方很多，所以我想再來專就道家與荀子的關係，略為申敘。天論中間對於天的根本觀念，約可分為下列兩種：

一、天是一種永久不變的物質　荀子承認天的本體是一種永久不變的物質；他的運行，也是永久照常進行。所以他說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。(註四十二)

這裏特別提出一個「常」字，就知道他對於天的觀念，是一種物質的認識。看他又說：

天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遼遠也輟廣，君子不爲小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。（註四十三）

他這裏以天地對稱，就是把天看作一種自然的現象。他承認天地都是一種永久不變的物質。他這一個觀念，差不多和道家完全一致。老子說：

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。（註四十四）

便承認天地同是一個永久不變的物質。莊子天道篇更明白的說「天地固有常矣」（註四十五）荀子這種天道觀念，可說是直接受道家的影響。

二、天是一種沒有意志的東西　荀子既承認天爲一種永久不變的物質，那麼天當然是沒有意志，也不能降禍福了。所以他說：

彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍；故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。（註四十六）

一切都在人爲，與天毫無關係。國家的治亂，更與天不相干了。

治亂，天邪？曰日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非天也。(註四十七)

他這種見解也很和道家接近。老子說「天地不仁，以萬物爲芻狗。」(註四十八)便承認天地是一種麻木不仁的東西。莊子大宗師說：

天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？(註四十九)

也不承認天能私作禍福。再如天運篇說：

天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰綱維是？孰居無事，推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其轉運而不能自止邪？(註五十)

更將天地看作一件機器，還有甚麼意志。荀子這種觀念大致也是受道家的影響。就以上兩點來看，荀子天論的基礎，完全是受道家則影響。但是他和道家的精神，卻又大不相同。其不同的地方，也大致可有兩點：

一、反對道家冥想自然界的原理　道家雖然知道天不過是一種自然界的現象，他卻覺得自然界有一種絕大的神祕，比如老子說「道法自然」，他所玄想出來的道，就是一種自然的原則。

而所謂「柔弱勝剛強」一切的原理，（註五十一）也都是從自然現象體念而來。莊子也很有這種態度，前面所舉的天運，便在那裏玄想天地運行的原理。又如齊物論說：

夫吹萬不同而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？（註五十二）

又在冥想風聲怒號的道理。又如大宗師說：

吾思夫使我至此極者，而弗得也，父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者。而不得也，然而至此極者，命也夫！（註五十三）

這一段很可說明道家的態度，他們的結果雖然是一個道，或者就是一個樂天安命的主義，要叫人無知無欲，一任自然。但這是他們「求其爲之者而不得也」的結果，他們實際是終身在那裏冥想宇宙的原理。荀子最反對他們，所以他說：

不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深，其人不加慮焉；雖大不加能焉；雖精不加察焉；夫是之謂不與天爭職。（註五十四）

他在後面更明白教訓他們說：「大天而思之，孰與物畜而制之？」這一點是他們態度不同的

地方

二、反對道家崇拜自然的主張　道家覺得自然力的偉大，非人的知識所能了解，更非人的力量所能比擬。所以他們極端崇拜自然的偉大，主張一切都隨着自然去，不要因我心力，反來擾亂自然的秩序。所以老子說「以輔萬物之自然，而不敢爲。」（註五十五）莊子大宗師也說「不以人助天」在宥篇更明白的說「故聖人觀於天而不助，」天地篇又說「無爲爲之之謂天。」（註五十六）他們這種主張也不能說全無道理，但是要完全依着自然，則成了一種苟且偷生的廢物了。所以荀子大罵他們說：「莊子蔽於天而不知人」天論也說：

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？故錯人而思天，則失萬物之情。（註五十七）

荀子是明白主張以人助天的，所以他又說：

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。（註五十八）

這是荀子人爲主義的精神。他主張利用自然界，卻不要去崇拜他們，這一點是天論最主要的精神，也是他與道家最相反的地方。

就以上兩點來看，他的精神，和道家確是立於反對的地位。胡適說「荀子的天論，是爲莊子發的」一（註五十九）自然有一部分理由，但是道家的天，本已完全物質化，荀子的天論也不過百尺竿頭，再進一步。並且天論裏面，比如「治亂天邪？」一類，也決不是爲莊子而發，另外還有其他的背影。

三　荀子天論與墨家的天志主義

自從天的觀念改變以後，社會上的迷信和宗教，似乎很有完全消滅的可能。但是由春秋到戰國的末年，不僅是沒有消滅，卻反有復興的趨勢。荀子作天論的背影，據太史公說，是恨當時的人，「不遂大道而營於巫祝，信禨祥。」太史公這句話，我們認爲很可注意。因爲戰國時代，確有這種情形。這種復興的原因，當然也是多方面的，我以爲比較最重要的原因，還是一般賢士大夫的心理，不想打破這種觀念；並且還想利用這種觀念，來維持社會的人心。儒墨兩家，都是這種用意。我們可以叫着宗教觀念的復辟運動。這中間自然是以墨家爲主體，儒家的孔孟，宗教色采，都很淡薄。孔子對

樊遲說：「敬鬼神而遠之，知矣。」他生了病，子路要替他「禱于上下神祇，」他卻對子路說：「丘之禱久矣。」可見他本來是不相信有鬼神之說。所以子路問事鬼神，他便教斥他道：「未能事人，焉能事鬼。」子貢也說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(註六十)大概孔子本身是不信有甚麽天道，但是不肯直接的否認。猶如左傳裏的子產也明明是一個不信天道的，他卻只肯說，一句「天道遠，人道邇，非所及也。」(註六十一)這都是不要打破這樣觀念的苦心。孔子並且進而教人：「祭如在，祭神如神在。」(註六十二)硬要將無作有，所以他自己到了窮極的時候，也仍然拿天意來安慰自己。比如論語上：

子畏於匡。曰：文王旣沒，文不在玆乎？天之將喪斯文也？後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也？匡人其如予何？(註六十三)

這都僅是一種宗教的意味，並不能十分認爲迷信了。孟子的所謂天，實際也僅是一個「莫之爲而爲者天也。」但是他卻硬要說甚麽「堯薦舜於天」一類的話，很想維持天是有意志的觀念。(註六十四)墨家的天志主義，則更進一步，直接主張天有意志，承認天能賞罰。看他說：

天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之；天子有疾病禍祟；必齋戒沐浴；潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。（註六十五）

他的天，並且可以治病驅邪，這與原民思想，相差無幾，墨子眞算是一個極端的復辟派。他並且舉了很多賞善罰惡的證據：

故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神。天以爲從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立爲天子以法也名之曰聖人。以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意焉，率以詬侮上帝山川鬼神。天以爲不從其愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，……名之曰失王。以此知其罰暴之證。（註六十六）

他的本義，是想利用這種宗教觀念，宣傳他的兼愛主義。實際上恐怕兼愛主義到不見得在社會上生了甚麼效果，一般人民的迷信反倒因以復深了。他所說的：

故當若天降寒熱不節，霜露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑戾疫，飄風苦雨，荐臻而至者，

此天之降罰也。(註六十七)

這便是後來五行災異說的種子。墨家這種天志主義，與荀子天論的思想；完全立於反對的地位，這是用不着說明的。據孟子說「楊朱墨翟之言盈天下」(註六十八)可見墨家在當時的勢力，頗爲不小。墨子的學生到三傳弟子，都還是顯榮於當時。

呂氏春秋當染篇禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繫學於許犯，孔墨之後學顯榮於天下衆矣。(註六十九)

荀子的名學與別墨就很有關係，那麼荀子天論或者也含有反對墨家天志主義的意味。不過荀子所反對，不專在墨家，這是很明瞭的。比較關係重要的，大概還是下段所敘的戰國時代的五行學說。

四　荀子天論與陰陽家的五行說

五行說的由來，據史記歷書說：

蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正閏餘。……(註七十)

似乎起來很早？實際全是戰國時人的僞托。僞托的人，大概就是一個陰陽五行的專家。再看史記三代世表的序說：

余讀諜記黃帝以來皆有年數，稽其歷譜諜，終始五德之傳，古文咸不同乖異，夫子之不論次其年月，豈虛語哉？（註七十二）

可見與提倡陰陽消息相五德終始之說的，人都很有關係。最夠這種資格，是戰國中世談天家的騶衍。史記孟子荀卿列傳說：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德。……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術。大並世盛衰，因載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，……因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國於天下，乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內，自有九州，禹之序九州是也。不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。……其術皆此類

也。然要其歸，必止乎仁義節儉君臣上下六親之施，始也濫耳。（註七十二）

這是騶氏利用陰陽五行說來整理當時傳說的明證。黃帝這個名辭，本與五行有關，所謂黃帝土德，太皡木德，炎帝火德，少昊金德，顓頊水德，這一類五德終始中的人物，雖不全是他們憑知所造；黃帝這個人，恐怕就是出於他們的理想？騶衍的態度很和墨家相近，他想利用五行說的歷史學和九州說的地理學，來推行他的仁義節儉的主張這就是取墨子宣傳天志主義的用意。他那種以小推大的詭辯，又是受墨辯的影響。至於他的基本觀念，是直接與天文學有關，五行便是天文學的產物。現在略敘日人飯島忠夫的說法如下：

史記天官書對於五行說由來的研究，最可注意。太史公說「仰則觀象於天，俯則法類於地，天則有日月，地則有陰陽，天有五星，地有五行。」又淮南子精神訓說「天有五行。」董仲舒春秋繁露也說「天有五行。」那麼五行的行，含有步行流行運行的意義。看他傳來的字音，爲戶庚切（hsing 下平聲）便可明瞭。所以五行與五運五步同意，漢書律歷志明呼五星爲五步。日月五星，畢竟就是凝積在天上的陰陽五行之精，而淮南子和春秋繁露的「天有

五行」與史記的「地有五行，」也並不矛盾，結果是五行遍滿在天地之間。……五星配合的方法，大概是因爲他們的顏色的關係。木星的色近青，火星的色近赤，土星的色近黃，金星的色近白，水星近於灰黑色，便是明證。……所以五行說的成立，是本於五個惑星的知識。但是五星運行知識的成立，是戰國以後的事情。因此五行說成立的時代，也當在戰國的中世，西紀前三百年附近。接着就是騶衍大談其天，把五行說宣布於天下的時代（註七十三）。

飯島和新城新藏，是現在日本兩個著名的天文學專家。他兩個人的意見，每每互相衝突，不過關於這一點，到大致意見相同。新城也說『五行說一般普遍的成立，是在戰國中年，知到天的五個遊星以後。……邵康節皇極經世書說：「五星之說，自甘公石公始。」劉向七錄說「甘公，楚人，戰國時作天文星占八卷。」又「石申，魏國人，戰國時作天文八卷。」五星觀測的元祖，大概就是甘公石公兩人』（註七十四）由他們這種天文學者的考證，五行說的起原，就是以天文爲根據。經過「談天衍」的利用以後，在社會上便發生三種學說：

一、是五行天文學。

二、是五行災異學。

三、是五德終始說。

這三種都是宗教復辟運動最好的利器。這三種東西，實際是互相混合起來，我們只能略敍一箇大綱。

一、五行天文學：五星的發見，既然是在戰國時代，而從木星（歲星）知識出發的十二次，自然也是戰國的情形。據新城博士的研究，左傳國語裏面的天文知識，都是西紀前三百年左右人的觀測，並非當時的實事。（註七十五）不過我以為這種天文學的知識，固然是作者自己據當時的天文學加以修飾，而左傳國語所講到談論天象的地方，卻不見得全是作者的嚮壁虛造？大概春秋以來，天文學已經在萌芽時代，觀測天象的事情，也不能承認完全沒有。周語宋襄公對魯侯說：「吾非瞽史，焉知天道？」（註七十六）那時候或者已經有專言天道的瞽史？襄十六年左傳說：

晉人聞有楚師。師曠曰：不害。吾驟歌北風，又歌南風，南風不競，多死聲，楚必無功。董叔曰：天道

多在西北，楚師不時，必無功。叔向曰：在其君之德也。(註七十七)師曠便是晉，董叔大概便是昭十五年左傳所說「晉於是乎有董史」的董史之後。(註七十八)這種晉史所講的天道，大概都是不科學的。杜預以歲在豕韋，月又在亥，解釋「天道多在西北」一句，這見後來天文學的知識，董叔的意思，恐怕不一定是如此？或者僅據冬天的時令為說，也未可知？以我的推測，大概春秋以來，必有一種不科學的星占，到戰國纔會有正式天文學的成立。現在左傳國語所講的天道，比如

A. 晉語文公在翟十二年，……過五鹿乞食於野人，野人舉塊以與之，公子怒，將鞭之。子犯曰：天賜也，民以土服，又何求焉？天事必象，十有二年必獲此土，二三子志之。歲在壽星及鶉尾，其有此土乎？天以命矣。復於壽星，必獲諸侯，天之道也。由是始之，有此其以戊申乎？所以申土也。(註七十九)

B. 左傳昭公九年夏四月：陳災。鄭裨竈曰：五年陳將復封，封五十二年而遂亡。子產問其故？對曰：陳，火屬也；火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陳，逐楚而建陳也。妃以五成，故曰五年。歲五及鶉火而後陳卒亡，楚克有之，天之道也。(註八十)

C.又昭公十一年：景王問於萇弘曰：今茲諸侯何實吉？何實凶？對曰：蔡凶。此蔡侯般弒其君之歲也。歲在豕韋，弗過此矣。楚將有之，然壅也，歲及大梁，蔡復楚凶，天之道也。(註八十一)

D.又昭公十七年冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：彗所以除舊布新也，天事恆象，今除於火，火出必布焉，諸侯其有火災乎？梓愼曰：往年吾見之，是其徵也。……若火作，其四國當之，在宋衛陳鄭乎？宋，大辰之虛也，陳，太皞之虛也，鄭，祝融之虛也，皆火房也。……衛，顓頊之虛也，……其星爲大水，水，火之牡也。……十八年夏五月，火始昏見，丙子風，梓愼曰：是謂融風，火之始也，七日其火作乎？戊寅，風甚。壬午，大甚。宋衛陳鄭皆火。……裨竈曰：不用吾言，鄭又將火，鄭人請用之，……子產曰：天道遠，人道邇，非所及也。何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣。(註八十二)

這中間已經有了五行和十二次一類的知識，當然是經過作者的修飾。但如A條「天事必象」以上，或者本是實事？D條講彗星和融風的地方，也似乎還保存一部分的眞象？這種時代的問題，我們暫且不說。我們在這幾條中間，看左傳國語裏所講的天道，已經不是有意志的天，固不須說；也並不僅是一個道家的自然現象，或是物質性的天；另外成爲星占家的天，已經是天文

學和迷信結合的一種新式的天道觀念。這是天道觀念的第二次的轉變。從前還未除乾淨的迷信，經過儒墨的宗教運動，還不要緊。自從與天文學打合，得了新式科學的根據，就不容易打破了。五行天文學的詳細組織，我們不能多說，且引淮南子天文訓一段如下：

東方木也。其帝太皞，其佐句芒，執規而治春。其神為歲星，其獸蒼龍，其音角，其日甲乙。南方，火也。其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏。其神為熒惑，其獸朱鳥，其音徵，其日丙丁。中央，土也。其帝黃帝，其佐后土，執繩而制四方。其神為鎮星，其獸黃龍，其音宮，其日戊己。西方，金也。其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋。其神為太白，其獸白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也。其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。其神為辰星，其獸玄武，其音羽，其日壬癸。（註八十三）

從前要死了的上帝，到此時居然復活，但是上帝卻分了家，成為五帝了。

二、五行災異學：這種學說的大本營，就是尚書中的洪範，洪範是戰國的作品，看了上文，自能明白。不過後來講災異的人，洪範九疇之中，實際只用了三疇，就是（一）五行，（二）五事，（三）庶徵。這當然是因為其他的各疇與災異沒有大的關係。洪範的作者，是以一種天人相應的觀

念。爲。基。礎。所以他說：

五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰容。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，容作聖。

八庶徵：……曰休徵；曰肅，時雨若，曰乂，時暘若，曰哲，時燠若，曰謀，時寒若，曰聖，時風若。曰、咎徵；曰狂，恆雨若，曰僭，恆暘若，曰豫，恆燠若，曰急，恆寒若，曰蒙，恆風若。(註八十四)

他的意思，是說人事，假若做得不好，那麼風雨寒熱，一切都會不調。實際就從墨子天志主義出來。再加以五行說的色采。不過還與五行沒有深的關係，大概所謂陰陽消息之說，怪遷之變，當更與此不同。五行災異之說，雖是到了漢儒，纔完全獨立，但如董仲舒的五行五事篇說：

王者與臣無禮，貌不肅敬，則木不曲直，而夏多暴風。風者，木之氣也，其音角也，故應之以暴風。王者言不從，則金不從革，而秋多霹靂。霹靂者，金氣也，其音商也，故應之以霹靂。王者視不明，則火不炎上，而秋多電，電者火氣也，其音徵也，故應之以電。王者聽不聰，則水不潤下，而春夏多暴雨。雨者，水氣也，其音羽也，故應之以暴雨。王者心不能容，則稼穡不成，而秋多雷。雷者，土

氣也，其音宮也，故應之以雷。(註八十五)

就已將五行五事混合起來，自成一個系統。大概就是本諸鄒衍？在戰國時代自少已有一部分的基礎。(參看管子五行，幼官篇)

三、五德終始說：五德終始的說法，大概便爲鄒衍所創。今引崔東壁說如下：

五德終始之說，起於鄒衍，而其施諸朝廷政令，則在秦幷天下之初。史記封禪書及始皇本紀孟子荀卿列傳，言之詳矣。其說以爲黃帝得土德，黃龍蚯蚓見；夏得木德，青龍止於郊；殷得金德，銀自山溢；周得火德，有赤烏之符；皆以所不勝者遞推之。是以秦之代周，自謂水德；而漢賈誼公孫臣皆謂漢當土德，太初改制服色尙黃，用衍說也。(註八十六)

這都是用的五行相勝說。後來又有五行相生說，董仲舒已說「比相生而間相勝也。」(註八十七)到了劉向父子纔正式成立一個伏羲神農黃帝少皞顓頊木火土金水相生的古代帝王系統。這種詳細的歷史，我們現在不能多說。總之，依這種學說，帝王的興起，一定有一種天命的符瑞。大致董仲舒說的：

帝王之興也，其美祥亦先見；其將亡，妖孽亦先見；物故以類相召也。（註八十八）

很可代表他們的精神。

有了這三種學說出來，社會上的一切行動，無不受天的管束。戰國時代迷信色采的濃厚，就此可以推見。荀子要說明人事與天無關係，要說明治亂不關天的事，便明明是這種環境的反響。可惜荀子終是孤掌難鳴，而這種迷信，遂直接瀰漫於秦漢以後了。

五　結論

由上面的研究，我們可以看出古代宗教觀念，經過兩次大的轉變。這兩種轉變的趨勢，不是絕對的可以用時代去分劃，他們是互相銜接，前一種觀念，正在極端發展的時期，同時第二種觀念也在開始萌芽，所以歷史不是一個完全機械式的東西。前一種觀念的轉變，可以說從西周就在萌芽，到了西周崩壞的時候，更有長足的進步，一直發展到道家的天道觀念，差不多可以說是到了極端發展的時期。他的內容就是天的神秘性，漸漸的失去，物質性漸漸的增加，社會上普通都不大信仰含有神秘性的帝，而都偏於物質認識的天，道家的天，已經成了機械，他們把天已經認為與人沒有

關係的物質，所以莊子說：

雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無假，而不與物遷。(註八十九)

但是從春秋末年到戰國的初年，第二種觀念，已經在那兒開始發動，重想將一切自然現象的變動，代表天的意志、這中間以墨家爲一個主角。到了戰國中世以後，又得了五行說和天文學的生力軍加入，他們這種運動，在當時社會上，可說是已經立定了基礎，於是天的意志復活。到了秦漢以後。勢力益加擴張。董仲舒說：

天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。(註九十)

天已經重新做了一種人格神。荀子生在第一種觀念已經發展到極端，正在了結的時候，又正是第二種觀念新盛的時期，所以他能夠了解第一種觀念，而又能夠反對第二種觀念。這便是天論所表現的時代性，也就是天論在古代宗教史上所佔有的地位和價值。

(註一)　日本穗積陳重著祭祀及禮和法律第三八頁。

(註二)　十三經注疏左傳卷十四，第十五頁。

（註三）同，卷十五，第四頁。

（註四）同，卷十四，第二十二頁。

（註五）史記卷七十四，第三頁。

（註六）十三經注疏孟子卷三上，第九頁。

（註七）莊子集釋卷一，第十二頁。

（註八）江紹原譯宗教的出身與長成第三十三頁。商務本。

（註九）十三經注疏尙書卷十三，第二十三頁。

（註十）同，周易卷一，第五頁。

（註十一）同，詩經卷十六之五，第八頁。

（註十二）同，卷十六之一，第六頁，

（註十三）說文解字段注卷一上，第一頁。又卷七上，第九頁。通行本。

（註十四）鳥居龍藏著極東民族第五三一頁。

（註十五）十三經注疏孟子卷五下，第三頁。

（註十六）同，卷六下，第三——四頁。

（註十七）同，第三頁。

（註十八）韓非子卷十九，第一頁。

（註十九）國立中央研究院歷史語言研究所集刊第一本第一分，第三十五頁。

（註二十）說文解字段注卷一上，第一頁。

（註二十一）十三經注疏詩經卷十三之二，第十九頁。

（註二十二）殷墟書契考釋第六頁，商務本。

（註二十三）莊子集釋卷三，第八頁。

（註二十四）十三經注疏詩經卷二十之四，第二頁。又卷十七之一，第六頁。

（註二十五）支那學第五卷第三號支那上代金文的研究第七二——九七頁。

（註二十六）十三經注疏詩經卷十六之一，第十四頁。

（註二十七）同，卷四之一，第五頁。又卷六之四，第六頁。
（註二十八）同，尚書卷十六，第十九頁。
（註二十九）同，詩經卷十二之一，第六頁。又卷十八之五，第七頁。
（註三十）同，卷十二之二，第九頁。
（註三十一）同，論語卷十七，第八頁。
（註三十二）同，孟子卷九下，第一頁。
（註三十三）同，詩經卷十六之四，第十三頁。
（註三十四）田崎仁義著支那古代經濟思想及制度第八三頁。
（註三十五）十三經注疏尚書卷十二，第六頁。
（註三十六）白虎通卷一，第六頁。通行本。
（註三十七）十三經注疏禮記卷四十六，第二頁。
（註三十八）同，尚書卷十五，第三頁。

（註三十九）同，詩釋卷十三之一，第二十二頁。

（註四十）同，卷十二之一，第十三頁。

（註四十一）同，左傳卷十四，第六——七頁。

（註四十二）荀子集解卷十一，第七頁。

（註四十三）同，第九頁。

（註四十四）老子道德經上第三頁。

（註四十五）莊子集釋卷五，第二十頁。

（註四十六）荀子集解卷十一，第七頁。

（註四十七）同，第八頁。

（註四十八）老子道德經上第三頁。

（註四十九）莊子集釋卷三，第十九頁。

（註五十）同，卷五，第二十四頁。

（註五十一）老子道德經上第十二頁，又卷下第十九頁。

（註五十二）莊子集釋卷一，第十六頁。

（註五十三）同，卷三，第十九頁。

（註五十四）荀子集解卷十一，第七頁。

（註五十五）老子道德經下第十四頁。

（註五十六）莊子集釋卷三，第三頁。又卷四，第二十七頁。又卷五，第二頁。

（註五十七）荀子集解卷十五，第三頁。又卷十一，第十一頁。

（註五十八）同，第七頁。

（註五十九）中國哲學史大綱卷上第三百十四頁。

（註六十）十三經注疏論語卷六，第八頁。又卷七，第十二頁。又卷十一，第四頁。又卷九，第六頁。

（註六十一）同，左傳卷四十八，第十五頁。

（註六十二）同，論語卷三，第七頁。

（註六十三）同，卷九，第二頁。
（註六十四）同，孟子卷九下，第一——四頁。
（註六十五）墨子閒詁卷七，第六頁。
（註六十六）同，第十五——十六頁。
（註六十七）同，卷三，第七頁。
（註六十八）十三經注疏孟子卷六下，第四頁。
（註六十九）呂氏春秋卷二，第三頁。通行本。
（註七十）史記卷二十六，第一頁。
（註七十一）同，卷十三，第一頁。
（註七十二）同，卷七十四，第一頁。
（註七十三）支那曆法起原考第二六六，又三三六頁。
（註七十四）支那天文學史研究第六四二頁。

（註七十五）同，第三二八——三九七頁。

（註七十六）國語卷三，第一頁。

（註七十七）十三經注疏左傳卷三十三，第十五頁。

（註七十八）同，卷四十七，第十二頁。

（註七十九）國語卷十，第一頁。

（註八十）十三經注疏左傳卷四十九，第六——七頁。

（註八十一）同，第十七頁。

（註八十二）同，卷四十八，第十——十一頁。

（註八十三）淮南子卷三，第一頁。通行本。

（註八十四）十三經注疏尚書卷十二，第七頁。又二十——二十二頁。

（註八十五）春秋繁露卷十四，第二頁。古經解彙函本。

（註八十六）崔東壁遺書補上古考信錄卷下，第二十二頁。

（註八十七）春秋繁露卷十三，第五頁。

（註八十八）同，第三頁。

（註八十九）莊子集釋卷二，第二十一頁。

（註九十）春秋繁露卷十二，第二頁。

第三節　荀子與古代政治

一　古代政治的基礎與階段

我國古代政治的起源，古來的學者也曾經有種種的說明。比如墨子尚同說：

古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義，……是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害；……天下之亂，若禽獸然。夫明虖天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。……（註一）

他以爲政治的起原，是完全由於社會的需要，因爲沒有正長來統治，那麼天下的亂，就不得了。政治的起源，便爲救這種劇亂的原故。荀子的政治起原說，和墨子很相接近。性惡篇說：

故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。(註二)

也認爲政治的起原，是由於社會的紛亂。這種說法，自然也有一部分的眞理。但是他們的弊病，就在偏重人爲主義。其實政治的起原，是一種自然的活動。我以爲要說明古代政治起原的眞象，還是要假借神權說，纔能明白。威爾士的世界史綱說：

人類當未有言語之時，先有數要事之發生。其中最要者、則對於族中長老畏之懼之是也。長老所用器，皆係禁物；其所用之矛，則不敢觸之；其所坐之位，則勿許踐之；……長老雖死，尚受敬懼；……長老死後多年，至除墳墓而外。一無所遺之時，婦人尚時告其子女以長老之威靈。除爲本族之威靈外，尚望其爲他族或敵族之祟。(註三)

大概人類最初知識缺乏能力薄弱的時候，看見一個才力比較特別的人，便以爲是一種神靈，或者

有一種神靈恐附，大家都很怕他。而他也就自以爲然的，驅使他群中的一般人，這就是所謂酋長制度，完全是一種自然的趨勢。古代神話中的人物，每每人神不分，也便是這種原故。而我國政治的基礎，也根本建築在這種神權思想上面。這種政治的殘影，在詩經書經裏，都還很濃厚。比如殷人的始祖，他定要說是上帝生的，周人的始祖，也要說是踏了上帝的大脚指纔懷孕的，這固然已是一種僞託之辭，但是他們明明是在利用一般人的心理。又如周人已經將殷民族征服爲奴隸了，他卻要說：

予惟時其遷居西爾，非我一人奉德不康寧，時惟天命。無違，朕不敢有後，無我怨。（註四）

硬要借一種神權思想，來制服他們的心理。這種辦法，在古書裏隨處可以看見，古代社會的階級制度，也都是利用這種心理自然製造成功的。固然「強暴弱，大役小」本是一種生存競爭自然的公例；但是他們能使這種制度堅固的維持下去，與此也不能說無關係。殷墟文字已經有奴僕臣妾一類的字，臣妾也是古代奴隸的稱呼，所以周易爻辭說「畜臣妾吉」（註五）尚書費誓也說：「竊牛馬，誘臣妾。」（註六）金文中稱「錫臣幾家」的很不少，比如不嬰敦說：

錫女弓一，矢束，臣五家，田十田。（註七）

就同後來左傳說「晉侯賞桓子（荀林父）狄臣千室」一樣，（註八）大致多爲被征服的異族。古代的階級制度，在這種利用神權時代，早已成立，這是無可疑的。這一個時代，我們可以叫他做神治政治的時期。後來因爲宗教觀念的轉變，神治政治的勢力，也隨着減小；而同時社會上的階級制度，經過長期的凝結，可以說是已經成了一種固定的模型，於是統治階級，便利用這種已成了的習慣和風俗，來維持和支配社會上的一般民衆，這就是所謂禮治政治。禮的起原本來很早，我們放在下段再說。但是拿禮爲政治上一切原則，這是較後纔起的事情。文十八年左傳所謂「周公制周禮」（註九）雖不一定可信；禮治的逐漸成立，確是周代以來的事實。禮治政治的基礎，仍然是建築在神治主義上面，所以文十五年左傳季文子說：「禮以順天，天之道也。」（註十）禮記禮運篇也說：

夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。（註十一）

所以禮的內容便是維持從前已成立的階級制度。隱三年左傳石碏說：

且夫賤妨貴，少陵長，遠間親，新間舊，小加大，淫破義，所謂六逆也。（註十二）

這六種大概都是逆於禮的事情。中間的賤妨貴，遠間親，新間舊三條，都是表見貴族政治的特色。宜

十二年隨武子批評楚國的政治說：

其君之舉也內姓選於親，外姓選於舊，舉不失德，賞不失勞，老有加惠，旅有施舍，君子小人物有服章，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣。（註十三）

禮治的精神，大概就在「貴有常尊，賤有等威。」兩句話，桓二年師服說：

故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人工商，各有分親，皆有等衰，是以民服事其上，而下無覬覦。（註十四）

就是利用這種多層式階級制度，以維持政治的地位。他們都是認為應該的道理，所以楚國的芋尹無字對着楚子索他的逃臣說：

天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。馬有圉，牛有牧，以待百事。……逃而舍之，是無陪臺也，王事無乃缺乎？（註十五）

「下所以事上，上所以共神，」便是他的大道理。這種階級制度，早已由權力而移為權利了，這便是

禮治主義的精神。後來因爲政治上競爭的關係，下層階級中間的知識份子，逐漸增加。又因爲商業的逐漸發達，商人以財力的關係，也漸漸的擡起頭來。（參看本書第二章第一節）於是社會組織，不免起了動搖；貴族階級也逐漸有崩壞的趨勢。這種「禮不下庶人刑不上大夫」（註十六）的禮治政治，已覺得漸漸不能維持。於是又有所謂法治政治代之而起。昭三十年左傳說：

晉趙鞅荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。仲尼曰：晉其亡乎？失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以無守其業，貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，爲被廬之法，以爲盟主。今棄是度也，而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？（註十七）

這裏「卿大夫以序守之，」便是維持多層式階級制度的唯一法寶。可見禮治政治下的刑罰，專是貴族所掌，用來制服他下一層的階級，是一種完全不公開的刑罰。春秋末年在實際上，已經不能維持了，所以纔有改爲公布成文法的舉動。孔子是一個保守主義的人，所以他不明瞭時代的需要。愼子說得好：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無已。君舍法以心裁輕重，則同功殊賞矣，同罪殊罰矣，怨之所由生也。(註十八)

「怨之所由生」五個字，便是禮治不能維持的原因。但是不是社會組織的變更，人民也不敢有這種思想。既是有了這種思想，便非法治不可。所以慎子又說：

法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。(註十九)

法治的醞釀，從春秋末年，既已開始；正式的成立，是在秦人統一以後。琅琊刻石所謂：「皇帝作始，端平法度，」便是正式的法治政治之開始。李斯也說：

今天下已定，法令出一，百姓當家，則力農工，士則學習法令辟禁。……(註二十)

這種法治主義，頗爲後人所譏議，其實這全出於時代的要求。秦人的失敗，是在煩刑苛罰，並不在於法治。所謂法治，是以一種公布的法令行使政權也，並不專在刑罰的輕重，和律令的煩簡。漢初的約法三章，本是一時權宜之計，但是也仍然可以說是法治。並且天下未平，就由蕭何作律九章，仍然是

用的秦法了。

漢書刑法志高祖初入關，約法三章。曰：殺人者死，傷人及盜抵罪。蠲削煩苛，兆民大說。其後四夷未附，兵革未息，三章之法，不足以禦姦。於是相國蕭何攈摭秦法，取其宜者作律九章。（註二十二）

後來「張湯趙禹之屬，條定法令，」律令加到三百五十九章。（註二十三）秦漢以後，實際都是法治，禮制不過一種具文而已。現在既敍明了古代政治上的三個階級——神治、禮治、法治，我們以下，便可談到荀子的政治主張了。

二　荀子與禮治

荀子是一個主張禮治主義的人，這是大家都知道的。他對於禮的起原的研究，也比較有具體的說明。禮論篇說：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之；以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於

欲，兩者相持而長，是禮之所由起也。（註二十三）

這與他的政治起原說，是同一路的思想，都由性惡論去發。實際禮治是階級制度的產物，階級制度，又是那種政治下自然競爭的結果。他這種推想，對於階級造成的原因，雖有一些符合，但也不能認爲完全得着了眞象。其弊病和他說的政治起原相同。並且他所謂禮，已是指的禮治政治時代的禮，與禮的原義，已不相同了。禮的起原，據近來的解釋，約有下列兩種：

一、由文字學上解釋。禮的起原，大致是起於事神的關係。說文示部說：「禮履也，所以事神致福也。从示，从豐，豐亦聲。」又豐部說：「豐，行禮之器也。」（註二十四）王靜安先生說：

按殷墟卜辭有𧯛字，其文曰：癸未卜貞醴𧯛。古丰珏同字，卜辭珏字作丰丰𡆥三體，則𧯛卽豐矣。又有㞢字及𧯛字，㞢𧯛又一字。卜辭𡆥字或作𡆥，其證也。此二字卽小篆豐字所从之曲，古凵凵一字，卜辭出或作𡆥，或作𡆥，知凵可作㞢𧯛矣。豐又其繁文。此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，……盛玉以奉神人之器，謂之曲若豐。推之而奉神人之酒醴，亦謂之醴；又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初當皆用曲若豐二字，其分化爲禮醴二字，蓋稍後矣。（註二

十五）大概盛玉奉神，便是禮字的本義。推之弱者獻貢於他的具有威靈的酋長，以及後來一切卑者見長者的贄禮，都是由此而來。

二、由社會學上解釋：禮的來原，是出於人類一種自然的表示。依斯賓塞耳(Spencer)說，叩頭俯伏，就是表示無防禦無抵抗的姿勢；脫帽舉手，也是要降服的表示；皆是從對於他人表示投敬的情感自然發生。所以不問人民的文野，時代的古今，以及地域的東西，決定沒有一種沒有拜禮存在的社會。就是劣等的動物，也有這一類的禮。比如一個弱狗逢着一個強狗的時候，便會四足朝天的仰臥，表示一種無抵抗的姿勢；又或者恐怕鞭撻的狗，就會俯首垂尾，表示一種服從的狀態；都是對強者表示投敬想慰和其心的意義，和人類的拜跪俯伏叩頭脫帽，沒有甚麼差異。(註二十六)他們這種說法，和莊子說的：

擎跽曲拳，人臣之禮也。(註二十七)

大意完全相同，是一種弱者對於強者自然的表示，尤其是被征服的俘虜，對於主人的表示。總

之，不論是對神對強者，都由一種畏敬心出發。

這上面兩種解釋，實際可以互相說明，這便是禮的原義。後來到了禮治時代，禮的含義就逐漸的擴充，於是禮就成爲一種「定上下，別貴賤」的原則，正式成爲一種政治的工具。所以昭十五年左傳叔向說：「禮，王之大經也。」襄三十年子皮也說「禮，國之幹也。」昭五年女叔齊更說得好：

禮，所以守其國，行其政令，無失其民者也。（註二十八）

這時候的統治階級便利用禮來統治一般已服從的人民，同時也用禮來討伐不服從的反叛，所以莊二十三年左傳曹劌說：

夫禮，所以整民也，故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班爵之義，帥長幼之序；征伐以討其不然。（註二十九）

在禮治時代，他們差不多可以用禮來斷定國家的興亡，和人生的禍福。比如昭四年左傳渾罕說：蔡及曹滕其先亡乎？「偪而無禮。」昭二十五年穆叔孫批評宋右師也說：「無禮必亡。」（註三十）這一類的話，在左傳國語裏很多，雖不全是當時的事實，總可以窺見禮在這種社會的勢力。這是禮在古

代社會上遷變的一段歷史。荀子的禮治主義，便以後面這種禮爲基礎。我們現在且先看荀子以前，提倡禮治的儒家。儒家中間的元祖孔子，是一個很喜歡講究禮治的。他說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。(註三十一)

他以禮和德並在一起，大概禮是一種感化的工具。不過孔子所謂禮，實際是指的甚麼？很難捉摸。禮記所謂禮，大概有下列三種界說：

一、禮是政治的工具　禮運說：是故禮者，君之大柄也，所以別嫌，明微，儐鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。(註三十二)

二、禮是社會的制裁　坊記說：禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。(註三十三)

三、禮是合理的行動　樂記：禮也者，理之不可易者也。(註三十四)

孔子所謂禮，也似乎含有這三種意義，而他看重的，似乎在最後一條。孔子說：

邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫；管氏而知禮，孰不知禮？(註三十五)

這種禮，與第一條相近，禮是辨別貴賤的東西。他告訴樊遲孝的道理：

生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。(註三十六)

這種禮，和第二條相近，禮是節制人情的東西。他告訴顏回說：

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。(註三十七)

這種禮是行為的標準，所以他又說：

知及之仁，能守之，莊以涖之，動之不以禮，未善也。(註三十八)

這大概與普通所謂禮貌相近？他說的「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」(註三十九)大概都是這種東西。最明白的是他說：「事君盡禮，人以為諂也。」(註四十)但是這種說明，還是過於空泛，我覺得他所謂禮，大概就是指的從前的風俗和習慣。看他說：

麻冕，禮也；今也純，儉；吾從衆。拜下，禮也；今拜乎上，泰也；雖違衆，吾從下。(註四十一)

這裏之禮，明明是從前的風習，不過他自己是主張選擇合理的習慣，也不要專為舊的習慣所拘束的。所以他說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？」又說：「人而不仁如禮何？」(註四十二)這就是教人不要專講

術的虛文，要人選擇一種可以陶養人心的風習。他的禮，是以往的風俗習慣爲根本，而加以合理的選擇。想以養成一種合理的行動。但是他又常說：

能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？（註四十三）

這裏又標出一個「讓」字，看他批評子路說：「爲國以禮，其言不讓。是故哂之。」（註四十四）大概就是禮應如此，外面也要表示一種遜讓的態度。比如某人請了許多客人，在理應當某一人坐首席的，但是他自己須得遜讓一番，然後大家纔覺得感情上融洽。如果自己毫不遜讓，大家總會覺得不大很好。孔子的主張禮讓爲國，或者也是這種道理？所以他的禮，是一種感化的工具。總之，孔子禮治主義的內容，雖也含有爲政治工具和爲社會制裁兩種原素，而他的主要之點，是在選擇一種合禮的習慣和風俗。性質並不是如法令一樣的固定。禮的精神，重在感化方面，不大十分注重制裁，這是儒家最早的禮治主義。以後的儒家，大致可分爲兩派：一派是專重禮的容貌，所謂禮之末節的，比如子夏說：

君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。（註四十五）

就是專在容貌上做工夫。所以子游批評他說：

子夏之門人小子，當洒掃應對進退則可矣，抑末也。本之則無，如之何？(註四十六)

這一派與政治主張上沒有甚麼影響。再一派是專重禮的動機，所謂禮之本的。比如子張說：

士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。(註四十七)

便是這種精神。後來的孟子，也是屬於這一派。看他說：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。(註四十八)

仁義就是所謂禮之本。孟子專門主張仁義，對於孔子的感化精神，更能有充分的補充和發展，但是他們的精神，還與孔子的禮治相去不遠。到荀子的禮治主義，卻有點不同了。荀子的禮治主義，有兩個要點：他說：

故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檖貌，越席牀笫几筵，所以養體也。故禮者，養

也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。（註四十九）

這中間一個是養，一個是別。他認爲人的欲望，既不能根本剷除，則養不能不要。但是假使欲望沒有限制，物質又不夠分配，這裏唯一的調和辦法，只有一個別。所以他說：

> 勢位齊而欲惡同，物不能澹，贍則必爭；爭則必亂；亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：「維齊非齊，」此之謂也。（註五十）

這裏所謂分，就是前面的別。他是承認社會不平等的，所以主張要有貧富貴賤之等。這裏應當注意的，是他講貧富階級，這是戰國時代纔有的。與以前的階級，又已經不大相同。因爲有了這種等級的分別，物質的分配，纔能不至於不夠。而人民各知道他底本分，又不至於因欲望的無限制而起爭亂。他以爲這是政治上唯一的妙法。所以他說：

> 天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。……離居不相待則窮，羣而無分則爭，窮者，患也；爭者，禍也；救患除禍，莫如明分使羣矣。（註五十一）

荀子的禮治主義，最後的目標，就是這個分。和別。統治的人，只要將這個分一定，社會上便沒有爭了。

所以他說：

禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。(註五十二)

荀子的禮治主義，大致都以物質分配為前提，這固然是受了他的性惡論的影響，實際又是當時新起的貧富階級制度的反映，這一點是他和從前禮治主義根本不同的地方。從前的禮治主義，沒有固定的內容，荀子卻主張一定的標準；從前的禮治主義，大致都是主張用感化政策，荀子卻主張用制裁的方法。這又是他和從前禮治主義精神不同的地方。從前的禮治主義，未嘗專門講究階級的差別，他們所謂禮，不過一種合理的行動。荀子卻將禮的範圍縮小，專門講究這種差別，這一點又可說是他和從前禮治主義範圍不同的地方。總之，荀子的禮治，已經很與法治的精神接近，他是禮治法治過度期間的一個代表人物。

三　荀子與法治

法與刑罰不同，前面已經說及。刑罰差不多可說是原始社會就有了的，至於正式的法治，起來卻很遲。就是晉國的被廬之法，楚國的僕區之法，(註五十三)都還不是正式的法。正式公布的成文法，

起原在春秋的末期，最早是鄭國的子產。昭六年左傳說：

鄭人鑄刑書。叔向使詒子產書曰：始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。……民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可為矣。……將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎？……復書曰：若吾子之言，僑不才，不能及子孫，吾以救世也。（註五十四）

看子產「吾以救世」的話，很可玩味。後來鄭國更采用鄧析的竹刑。

定九年左傳鄭駟歂殺鄧析而用其竹刑。（註五十五）

益發趨於利便了。其次鑄刑鼎的，是晉國的趙鞅，昭三十年左傳說：

晉趙鞅荀寅帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所謂刑書焉。（見前）

但是這都限於用刑一方面，並不能認為正式的法治政治。只是一種法治的萌芽時期，後來到戰國的中世，漸漸比較的進步。近似法治政治的，很有幾國：第一是秦商鞅的商君書，雖然是偽書，但據韓非子定法篇說：

令申不害言術，而公孫鞅爲法。術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。（註五十六）

商鞅總要算是一個用法治的人。史記商君列傳也說：

卒定變法之令，令民爲什伍，……令既具，恐民之不信，已乃立三丈之木於國都市南門，募民有能徙置北門者予十金，……以明不欺。卒下令，令行於民朞年，秦民之國都，言初令之不便者以千數。於是太子犯法，……刑其傅公子虔，黥其師公孫賈，明日秦人皆趨令。行之十年，秦民大說。……秦民初言令不便者，有來言令便者，衞鞅曰：此皆亂化之民也。盡遷之於邊城，其後民莫敢議令。（註五十七）

明明已是一種成文法的性質。第二是韓，史記說「申不害主刑名。」（註五十八）韓非也說他「循名而責實。」一都近於法治的精神。並且定法篇說：

申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而

後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。……故託萬乘之勁韓，七十（疑當作十七）年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。（註五十九）

申不害雖然是一個用術亂法的人，不能眞認爲法治；但是韓國也是在行公布的法令，其弊端就是一個其法不一而已。第三是楚，史記吳起列傳說：

至則相楚，明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬬之士。要在強兵，破馳說之言從橫者。……（註六十）

秦策更說他「塞私門之請，壹楚國之俗」（註六十一）其主張行爲也頗與商鞅相近。大概這都可認爲法治政治的前驅。至於當時提倡法治主義的學者，比如愼到尹文韓非一流，也很有幾位。韓非更是一個集大成的人。現行的管子和商君書大部也是戰國末年法治主義者的議論。法治主義與禮治主義有幾個根本不同之點。

一、禮治主義無論如何到了極端，還是一個人治主義。所以荀子君道篇說：

有亂君，無亂國；有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不

能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子則法雖省，足以徧矣；無君子則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。(註六十二)

因為法是一個死的物質，運用的人要使不好，這個法自然也失了效力。而法治主義，御極力反對這種人治主義。他的理由是

且夫堯舜桀紂千世而一出，……中者上不及堯舜，而下者亦不為桀紂，抱法則治，背法則亂。背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。(註六十三)

以為苟棄人治，那麼聖君賢相，是很稀有的，豈不是長是亂世？假使棄法為標準，就是中主也不敢毀法自私，豈不是比較人治好的多了。所以他們主張，都要以法為準。商君書修權篇說：

先王縣權衡，立尺寸，而至今法之，其分明也。夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而斷長短，雖察商賈不用，為其不必也。……不以法論智能賢不肖者惟堯，而世不盡為堯，是故先王知自議譽私之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。(註六十四)

便是這種意思。管子明法更說：「使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。」（註六十五）實際則禮治主義的人，未嘗不知道要法，他卻以爲人重於法，所以主張養源，要以聖王爲法。法治主義的人，也未嘗不知用法還是在人，他卻認爲法重於人，所以主張治標，要舍己而以物爲法。這是他們根本不同之點。

二、禮治主義者所謂法，不過一種倫理的標準，不全是一種物質性的法令。所以主張議法。承認法之外，還可「以類行。推」荀子王制篇說：

> 故法而不議，則法之不至者必廢；職而不通，則職之所不及者必隊；故法而議，職而通，無隱謀，無遺善，而百事無過，非君子莫能。……其有法者以法行。無法者以類舉，聽之盡也。……故有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今未嘗聞也。（註六十六）

而法治主義，則以爲一切都要在法之中活動。管子任法篇說：

> 夫法者，上之所以一民使下也；私者，下之所以侵法亂主也。故聖君置儀設法而固守之。……萬物百事，非在法之中者，不能動也。（註六十七）

便是明證。因此法之外，再沒有甚麼「類」，所以管子明法篇又說：

是故先王之治國也，不淫意於法之外，不爲惠於法之內也。動無非法者，所以禁過而外私也。（註六十八）

法治主義最不主張人民議令，也是由此。

管子重令篇且夫令出自上，而論可與不可者在下，是威下繫於民也。（註六十九）

法禁篇又說「法制不議，則民不相私。」（註七十）這又是他們主張不同之點。

三、從前的禮治主義者，都主張用感化政策，他們的目的，是在導人爲善，這是不容說的。就是主張性惡的荀子，雖然主張用制裁的方法，節制人的欲望。他的最後目的，仍然是要勉人爲善，所以性惡篇說：

今人之性固無禮義，故強學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。（註七十一）

又如他已明說「其善者僞也」那麼他主張化性起僞，起僞便是起善可知。所以禮論篇又說：「故學者，固學爲聖人也。」（註七十二）而法治主義，則不希望人爲善，他的目的止在消極的禁

人。為。非。所以韓非子顯學篇說：

夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數，用人不得為非，一國可使齊。為治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之木，百世無矢，恃自圜之木，千世無輪矣。……不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。（註七十三）

這又是他們精神不同。之點。

四、禮治主義者，是不懂得社會進化論的，所以他們言必稱先王。就是荀子書中另有法後王的說法，也仍然是不懂進化的原理。荀子書中的後王，我看從前的人都沒有一個懂得清楚。其實他所謂後王是他理想中一個後起之王，這個王是具有古代所有一切善制的人，古代制度中間比較可考的當然是三代，三代的制度存在的，都是後王的一部。所以他說「王也者盡制者也」。最明白是正名篇說：

後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮，散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期；遠方

異俗之鄉，則因之而爲通。……此後王之成名也。（註七十四）

後王是統合古今中外一切已備而還存在的制度之理想人物，所以非相篇說：

欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣；後王是也，彼後王者天下之君也。（這一段是否荀子所說，尚有可疑，大概是私淑荀子的人所作？）

但是他仍然是一個保守主義，所以他要駡那些提倡「古今異情，其所以治亂者異道」（註七十五）的法治派爲妄人，其實法治派是具有社會進化的眼光的，韓非子五蠹篇說：

今有搆木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣；然則今有美堯舜禹湯文武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。（註七十六）

這種議論，比較禮治主義的人進步的多了。這又是他們見解不同之點。

依上面幾點來看禮治與法治似乎完全不同，荀子與法治也似乎沒有多大的關係。實際卻又不然。我們看荀子弟子韓非李斯兩個人，都是法治派中最主要的人物，這中間的消息，就可以想見。荀子

與法治的關係，依我看也可分為下列四點．

一、荀子雖然主張禮治，但是他政治上的目標，是要「明分使羣。」實際他所謂禮，只是一種權利分配的標準。所以榮辱篇說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也，故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀祿多少厚薄之稱，……故或祿天下而不自以為多，或監門御旅，抱關擊柝，而自不以為寡。（註七十七）

法治主義的法令，就是規定這種權利分配的工具。我們看法治派的尹文子說：

名定則物不競，分明則私不行。物不競，非無心，由名定，故無所措其心。私不行，非無欲，由分明，故無所措其欲。（註七十八）

這與荀子的禮治主義，有甚麼分別！韓非子說「夫立法令者，以廢私也。」（註七十九）也正是這個道理。荀子勸學篇說「禮者法之大分。」（註八十）可見他所謂禮與法的性質，實很相近。

二、荀子的禮治，是要立一個「隆正，」使起天下莫能損益。解蔽篇也說：

聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者足以爲天下極矣。(註八十一)

他把以聖王爲標準的禮，當爲一種最高無上的治政目標。所以他又說：

傳曰：「天下有二，非察是，是察非，」謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲隆正也，然而猶有能分是非治曲直者耶？(註八十二)

他這種標準，雖與法令的性質，略有不同。但是他的精神，與商君書所說「故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。」完全沒有甚麼分別。又如管子明法解說：

明主者，一度量，立表儀，而堅守之。故令下而民從。法者天下之程式也，萬事之儀表也。……故明主之治也，當於法者賞之，違於法者誅之，故以法誅罪，則民就死而不怨，以法量功，則民受賞而無德也。(註八十三)

法治以合法不合法爲斷，荀子以合王制不合王制爲斷，這兩者關係之密切，很容易明白。

三、荀子雖然是要勉人爲善，但是他的根本，是從性惡論出發。他的政治的要點，也是在節制欲望，

所以他說：「然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也，故先王案為之制禮義以分之。」……

法家的政治主張也大都是從性惡論出發的。所以韓非子顯學篇說：

夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。（註八十四）

五蠹篇也說「民固驕於愛，聽於威矣。」（註八十五）他們都以為人性本惡，非嚴刑峻罰，不足以禁止人的私欲。其受荀子的影響很大，更不容說。

四、荀子書中的非相篇說：

夫禽獸有父子，而無父子之親；有牝牡而無男女之別；故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而褫。故曰欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君，而事人之君也。（註八十六）

這一種反對道上古的話，我很疑惑非荀子本人所說？但是假使荀子果眞有一個理想的後王，

這也是一種必然的推論。這種說法，與韓非子顯學篇說的：

今世儒者之說人主，不言今之所以為治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功；……此說者之巫祝，有度之主不受也。(註八十七)

中間顯然有可聯絡的關係。大概也是禮治和法治互相影響的結果。能

就上面幾點來看，荀子與法治派，很有互相影響的地方。所以荀子的禮治主義，已經是禮治的尾聲，普通認他為禮治到法治中間的過渡，大概是不差的。

(註一) 墨子閒詁卷三，第一頁。

(註二) 荀子集解卷十七，第三頁。

(註三) 世界史綱第七七頁，商務譯本。

(註四) 十三經注疏尚書卷十六，第六頁。

(註五) 同，周易卷四，第八頁。

(註六) 同，尚書卷二十，第九頁。

（註七）清華研究院講義王國維先生不𡢁敦釋文。

（註八）十三經注疏左傳卷三十四，第十二頁。

（註九）同，卷二十，第十三頁。

（註十）同，卷十九下，第二十五頁。

（註十一）同，禮記卷二十一，第六頁。

（註十二）同，左傳卷三，第十一頁。

（註十三）同，卷二十三，第六頁。

（註十四）同，卷五，第二十頁。

（註十五）同，卷四十四，第三——四頁。

（註十六）同，禮記卷三，第六頁。

（註十七）同，左傳卷五十三，第十一——十二頁。

（註十八）愼子第二頁，通行本。

（註十九）同，第一頁。

（註二十）史記卷六，第七頁。又第十一頁。

（註二十一）漢書卷二十三，第五頁。

（註二十二）同，第七頁。

（註二十三）荀子集解卷十三，第一頁。

（註二十四）說文解字段注卷一上，第一頁。又卷五上，第十一頁。

（註二十五）觀堂集林卷六，第十六頁。密韻樓本。

（註二十六）積穗陳重著祭祀及禮和法律一百五十一——一百六十頁引譯 Spencer, Principles of Sociology pp.343–246.

（註二十七）莊子集釋卷二，第八頁。

（註二十八）十三經注疏左傳卷四十七，第三頁。又卷四十，第八頁。卷四十三，第七頁。

（註二十九）同，卷十，第二頁。

（註三十）同，卷四十二，第三十頁。又卷五十一，第六頁。

（註三十一）同，論語卷二，第一頁。

（註三十二）同，禮記卷二十一，第二十一頁。

（註三十三）同，卷五十一，第八頁。

（註三十四）同，卷三十八，第十六頁。

（註三十五）同，論語卷三，第十二頁。

（註三十六）同，卷二，第二頁。

（註三十七）同，卷十二，第一頁。

（註三十八）同，卷十五，第九頁。

（註三十九）同，卷八，第一頁。

（註四十）同，卷三，第十一頁。

（註四十一）同，卷九，第一頁。

（註四十二）同，卷十七，第六頁。又卷三，第三頁。

（註四十三）同，卷四，第三頁。

（註四十四）同，卷十一，第十一頁。

（註四十五）同，卷十九，第二頁。

（註四十六）同，第三頁。

（註四十七）同，第一頁。

（註四十八）同，孟子卷七下，第十二頁。

（註四十九）荀子集解卷十三，第一頁。

（註五十）同，卷五，第二頁。

（註五十一）同，卷六，第一頁。

（註五十二）同，卷十三，第四頁。

（註五十三）十三經注疏左傳卷四十四，第四頁。

（註五十四）同，卷四十三，第十六——二十頁。

（註五十五）同，卷五十五，第十九頁。

（註五十六）韓非子卷十七，第三頁。

（註五十七）史記卷六十八，第二頁。

（註五十八）同，卷六十三，第三頁。

（註五十九）韓非子卷十七，第四頁。

（註六十）史記卷六十五，第三頁。

（註六十一）戰國策卷五，第十四頁。

（註六十二）荀子集解卷八，第一頁。

（註六十三）韓非子卷十七，第二頁。

（註六十四）商君書卷三，第四頁。通行本。

（註六十五）管子卷十五，第三頁。同右。

(註六十六) 荀子集解卷五,第二頁。

(註六十七) 管子卷十五,第二頁。

(註六十八) 同,第三頁。

(註六十九) 同,卷五,第四頁。

(註七十) 同,第三頁。

(註七十一) 荀子集解卷十七,第三頁。

(註七十二) 同,卷十三,第五頁。

(註七十三) 韓非子卷十九,第七頁。

(註七十四) 荀子集解卷十六,第一頁。

(註七十五) 同,卷三,第四頁。

(註七十六) 韓非子卷十九,第一頁。

(註七十七) 荀子集解卷二,第十三頁。

（註七十八）尹文子第二頁，通行本。

（註七十九）韓非子卷十七。第八頁。

（註八十）荀子集解卷一，第四頁。

（註八十一）同，卷十五，第八頁。

（註八十二）同，第九頁。

（註八十三）管子卷二十一，第五頁。

（註八十四）韓非子卷十九，第七頁。

（註八十五）同，第二頁。

（註八十六）荀子集解卷三，第三——四頁。

（註八十七）韓非子卷十九，第七頁。

第四節　荀子與古代經濟

一　古代經濟的組織與進展

古代經濟的組織，以歷史上的殘影來推測，約可分爲三個時期：一爲部落社會或是氏族社會的經濟組織。二爲封建政治或是封建社會的經濟組織，三爲資產階級或是小資本主義的經濟。組織。不過講到經濟的組織，與生產的方法和生產的工具，都有很大的關係。生產的方法最早是漁獵，以次進爲畜牧，農業工商業。生產的工具，最早爲石器，以次進而爲銅器，爲鐵器。以上的分期，也都是一種大略的說法，絕不是某一時期過了，又才進爲第二個時期。每一個時期，都與他一個時期同時並存，只能在這個中間分一個主要與不主要而已。中國古代的經濟，在有史以前，大概都是一種漁獵生活，是一種天然自足的。經濟，還沒有甚麼叫做生產。殷代的情形，就卜辭來看，有漁獵，有畜牧，也有農業，也有工商業。但是依近人的研究，殷代的生活，大致是以畜牧爲主。因爲當時的家畜，已經很發達。祭祀時候所用的「牲」，其種類已備有牛羊犬豕，殷墟書契考釋說：「其牲或曰大牢，或曰小牢，或牛或羊，或豕或犬。」（註一）以外還有用馬和用雞的痕跡，而一次用牲的數目，多至三百四百：

卣㞢御牛三百。（殷墟書契前編卷四第八頁）

丁亥卜口貞昔日乙酉，箙武御大丁大甲祖一百鬯，百羊，卯三百口。（後編卷上第二十八頁）

畜牧的繁盛，可以想見。並且那時爲芻牧而發生的牧田很多：

土方牧我田十人，（殷墟書契菁華第六葉）

𢀛方牧我西鄙田，（同第二頁）

𢀛方牧我示㮚田七人五，（同上）

也可以證明那時是一種畜牧社會的生活。卜佃獵的，在卜辭裏雖然很多，依上面這種情形來看，大概是沿襲從前游獵的遺習?這種田獵的習慣，在後來都仍然存在，左傳裏還可看見。農業還在初期，因爲殷墟文字中的農字和耤字，都和初期農業社會所用的工具和方法相同。比如

本草綱目卷十說：南方藤州以靑石爲刀劍，如銅鐵，……國人墾田以石爲刀，長尺餘。（註二）

北史東夷傳：琉球國厥田良沃，先以火燒而水灌，持一鍤以石爲刃，長尺餘，闊數寸。（註三）

可見初期農業民族所用的工具，是石刀和石鍤，所用的方法是火田法。殷墟的農字作𦦊，或作𦥯，也有作𦦁。農字所从的ㄕ𠂆是古石字。所用的耕具，大概還是石器?耤字作𦔮，所持的大概就是石刀，或是。

石鋤。農字从林，殷墟文字有「卜焚」的話，就是先選草木茂盛的地方，用火燒了來爲田的火田法，這都是初期農業的現象。工業在石器時代就有，不過僅是土器石器骨器，殷代已經有了銅器，大致已經入了青銅器時期。商業也已經開始，因爲他有用貝的痕跡。殷墟文字已經發現琢製的貝，又在殷金文中也有錫貝的文字。比如

陽亥敦陽亥曰：遣叔休於小臣貝三朋，臣三家，對厥休，用作父丁寶彝。（愙齋集古錄卷七第八頁）伐口鼎丁卯，王令囚子會西方于相。惟反，王賞伐口貝一朋，用作父乙鼎。（同卷六第五頁）

用貝的來源，有人說是由於漁獵民族與畜牧民族的一種貨物的交易。貨貝是漁撈民族所有的財產，牛馬是牧畜民族的一種家財，後來財寶一類的字都从貝，物件等字从牛，原來貨和物同義。其後貝以比較輕便，漸漸用作交易上的價值公準，兩個字的含義，遂各不同。如果這個假設，能够成立，商業的起源，就在漁獵到畜牧一個交代時間發生。不過殷人用貝，至多不過十朋，不像詩經裏說「錫我百朋」（註四）可知那時工商業都還沒有占到社會生活上的大勢力。總之，殷代是一個由畜牧

到農業的社會生活。我們現在要研究的，就是他們的經濟組織。在完全是畜牧部落的時候，他們的經濟組織，大概是公有制？就殷民族和土方𢀛方（方就是國）互爭牧田的情形來看，牧田大概還是一個部落所共有？

王固曰：之求其之來媸暨，三至九日辛卯允之來媸自北，敏𡆥告曰：土方牧我田十人。（菁華第二頁）

王固曰：之求其之來媸，三至七日己巳，允之來媸自西，㠯友角告曰：𢀛方出牧我示㚇田七八五。（同第一頁）

媸是王遣出的保護牧田的偵探；牧田大概是歸部落公管。這個以前，我們叫他為部落社會的經濟組織。至於殷人末期的農業社會，上面引的金文，已經有「錫貝三朋臣三家」的話，似已有私有的財產？土地的分配，或也已漸轉為國有。國有制是貴族政治的經濟組織，周代完全是如此的。實際土地是王和貴族所有，工作的農民，只有使用土地權，沒有所有權。所以他所收穫的東西，要拿一大部分供養坐食階級的貴族。這種經濟組織，和奴隸制是相伴而生。殷人已有奴隸，大概這種經濟組織，

已經開始了。周代是以農業爲社會生活的基礎，這似乎用不着再說。但是也並不是沒有畜牧，比如小雅的無羊說：

> 誰謂爾無羊？三百維羣；誰謂爾無牛？九十其犉。爾羊來思，其角濈濈；爾牛來思，其耳溼溼；或降於阿，或飲於池；或寢或訛；爾牧來思，何蓑何笠，或負其餱；三十維物，爾牲則具。……牧人乃夢，衆維魚矣，旐維旟矣。大人占之，衆維魚矣，實維豐年；旐維旟矣，室家溱溱。（註五）

就是專門以畜牧爲生。但是這是貴族的大人們所經營的私有產業，就是到了秦漢史記貨殖列傳上還在說「陸地牧馬二百蹄，牛蹄角千，千足羊，澤中千足彘，水居千石魚陂，……此其人皆與千戶侯等。」（註六）實際到現在，中國北方仍然大致是如此，不過不能和農業相比就是了。這個時代，土地的分配，是由王以一部分給把他的諸侯，魯頌所說「錫之土田，山川附庸，」（註七）便是。諸侯又給一部分與大夫，就是大夫的食邑。所以土地都是貴族所有，農人沒有一種自由的生產。昭三年左傳齊國的晏平仲說：

> 民三其力，二入於公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老凍餒。（註八）

晉之叔向也說：

> 庶民罷敝，而公室滋侈；道殣相望，而女富溢尤。(註九)

農人在貴族政治下所受的壓迫，也可想見。詩得最好的，是小雅的甫田。他前面說：「我取其陳，食我農人。」又說：「我田既臧，農夫之慶，」又說：「曾孫不怒，農夫克敏。」可見農人實際，等於貴族的農奴。後面又說：「曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京；乃求千斯倉，乃求萬斯箱。」(註十)又可見農業的生產力，在當時似乎已有特別的增加。這一個問題，與鐵器的發明大有關係。鐵字最早見於書籍，是禹貢梁州所貢的「璆鐵銀鏤，」(註十一)但是禹貢已是戰國以後人的作品。其次是管子海王篇的

> 今鐵官之數曰：一女必有一鍼一刀，……耕者必有一耒一耜一銚，……行服連軺必有一斤一鋸一錐一鑿。(註十二)

但是管子一書，又是戰國末年所作。再其次是左傳晉國的賦一鼓鐵以鑄刑鼎。左傳雖是戰國中世的作品，這個鐵的刑鼎，似乎不會很假？大概是春秋以前，確已有鐵了。又據國語敍管子說：「美金以

鑄劍戟，試諸狗馬；惡金以鑄鉏夷斤斸，試諸土壤。」(註十三)有人說美金是鋼鐵，惡金是熟鐵和鋼鐵的粗製品，(註十四)這個說法，不大很確。大概與海王篇對照，惡金或者就是鐵？鐵的用爲耕器，大致比較的早。拿鑄爲兵器，則在戰國時稍偶有之。比如墨子的「鐵鈇」荀子的「鐵鉇。」(註十五)周頌臣工說：「命我衆人，庤乃錢鎛，奄觀銍艾。」良耜也說「伊耜其鎛，斯趙以薅。」(註十六)錢鎛銍，都是金屬的農器。這種金屬，是否是鐵，還不能定。考工記說：「段氏爲鎛器。」又說：「粵之無鎛也，非無鎛也，夫人而能爲鎛也。」又說：「吳粵之金錫，此材之美者也。」則鎛當爲金錫的合金。但他又說：「吳粵之劍。」(註十七)而後來之吳越春秋說：「干將作劍，采五山之鐵精，六合之金英。」(註十八)越絕書也說：「歐冶子干將取鐵英作爲鐵劍三枚。」(註十九)這雖是後來的傳說，但他們都認吳越之劍爲鐵製。不過荀子強國篇說：「金錫美，工冶巧，火齊得，剖刑而莫邪已。」(註二十)仍然認爲金錫的合金。或者古來鐵已有了，只是認爲金錫的一種，在最早更止有一個金的名稱。周頌的錢鎛，或者已經是鐵的農器亦未可定？不過周頌的時代，我疑爲東周時祭祀之樂，就是果真鐵已發明，也不算十分很早。公劉有「取厲取鍛」(註二十一)的話，似乎與段氏爲鎛器有關。但是牧誓說：「鍛乃戈矢，厲乃甲兵。」

(註二十二)鍛與礪，仍然是相近似的物質。不能爲發明鐵器的證佐。我以爲鐵的發明在春秋以前至早在東西周之際。這一個時期，因爲鐵的發明，農業生產力增加，社會的生活漸漸趨於複雜，工商業因之發達，而貴族政治也就趨於崩壞，貧富階級，因以開端。小雅大東說：

西人之子，粲粲衣服，舟人之子，熊羆是裘；私人之子，百僚是試。(註二十三)

這幾何詩很能表現貴賤階級與貧富階級交替時代的精神。小雅正月說：「哿矣富人，哀此惸獨！」(註二十四)這是富人階級已起來了的明證。這中間的樞紐，最重要的還是工商業的發達。太史公說：

夫用貧求富，農不如工，工不如商，「刺繡文不如倚市門」，此言末業，貧者之資也。(註二十五)

這時候一部分狡猾的份子，都往工商業上走了。鄭風上說的：

出其東門，有女如雲。雖則如雲，匪我思存。縞衣綦巾，聊樂我員。(註二十六)

以及陳風上的：「穀旦於差，南方之原，不績其麻，市也婆娑」(註二十七)這一些時髦女子，差不多就是太史公說的。

今夫趙女鄭姬，設形容，揳鳴琴，揄長袂，躡利屣，目挑心招，不遠千里，不擇老少者，奔富厚也。

這都是工商業發展的結果。因此而一般農人，也受了衝動，開始不承認貴族的土地所有權，於是大罵一般貴族說：（註二十八）

不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貆兮？彼君子兮，不素餐兮。（註二十九）

坐食階級，已經漸漸不能立足。以後的土地所有權，便逐漸轉移於人民之手。以後一直到戰國，都是商人占勢力，而人民大部都生活於此輩富商或是由富商變成的大地主的宇下。因爲這種關係，社會上的經濟權，一概操於資產階級之手。我們可以叫他爲資產階級的經濟組織。這是古代經濟變遷的大勢，他與荀子的關係，以下再分段細說。

二　荀子思想與當時商業的關係

從春秋以來，社會經濟因爲商業的發達，完全集中於一般富商，或是由富商變成的大地主。昭十六年左傳說：

（韓）宣子有環，其一在鄭商。宣子謁諸鄭伯，……子產對曰：昔我先君桓公，與商人皆出自

周，庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋，而共處之。世有盟誓，以相信也。曰：「爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪；爾有利市寶賄，我勿與知。」恃此質誓，故能相保，以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也，毋乃不可乎？（註三十）

鄭國的商人，大概就是從前征服的商民族，由周室分配給鄭國的。例如定四年說：「分魯公以殷民六族，分康叔以殷民七族」之類。（註三十一）但是他們的時代，已經是宣幽之際，地位比從前稍已不同。鄭國是人口較密的地方，大概土地也不够分配，於是保護他們經商，不過他們有了政府的保護，又恰合了時代的潮流。發展更覺容易。大概鄭國是商業首先發達的區域。到春秋中年，商人弦高已經在政治上建立功勞。其次是晉國。叔向已說：「絳之富商，……能行諸侯不賄。」（註三十二）皆可為商業逐漸發達之證。據太史公說：「故齊冠帶衣履天下」（註三十三）似齊國也早已就成為工商業的中心，雖然說是從太公以來就已發達的話，未必可信；但是春秋末年的陶朱公也是在山東的陶，（定陶）三致千金。

史記貨殖列傳朱公以為陶天下之中，諸侯四通，貨物所交易也。乃治產積居與時逐，……十

九年之中，三致千金。……子孫修業而息之，遂至巨萬。（註三十四）

又子贛也是「廢著鬻財於曹魯之間，」後來至於「結駟連騎，……所至國君無不與之分庭抗禮。」（註三十五）大概山東河南河北一帶，是最早商業發達的地方。到戰國以後，由商人變成的大地主的更多，比如「猗頓用鹽起家，而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者埒富。」（註三十六）呂不韋以陽翟大賈，至爲天子的假父。（註三十七）在政治上在社會上，富商都已成爲經濟的中心，一般貧民，都淪沒爲富戶的私奴。

史記貨殖列傳白圭周人也。與用事僮僕同苦樂。又說：齊俗賤奴虜，而刁閒獨愛貴之；桀黠奴，人之所患也，唯刁閒收取，使之逐魚鹽商賈之利，終得其力，起富數千萬。（註三十八）

而奴隸至於變爲家財的一部，所以太史公說：

馬蹄躈千，牛千足，羊彘千雙，僮手指千。……此亦比千乘之家。（註三十九）

大概這時候社會上有兩種人是最有錢的。一種是由一個無賴，先爭取政權，而後致富的。比如蘇秦范雎一流的人物。中間也有一部分本是貴族，如孟嘗信陵四公子之徒。這就是太史公所謂「封君」，

所謂「千乘之家」再一種就是純粹的大富商大地主，太史公所謂「素封」所謂「亦比千乘之家」的人物。這種富厚，都是由智力競爭而來。這種背影，與荀子的思想，以很大的影響。荀子講政治，專從物質的分配出發，可以知道當時分配不均，是社會經濟上一個重大問題，因此而引起生活的不安，爭奪的劇烈，便從這裏發生。這種現象，在春秋末年的孔子，已經覺悟。所以他說：

夫有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。(註四十)

荀子對於這一點，也已曾感覺。所以他說：

萬物同宇而異體，無宜而有用爲於人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知。皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。執同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。(註四十一)

這就是說的一種知愚的競爭。他對於這種現象，感着很不好，所以他又說：

強脅弱也，知懼愚也，民下違上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。(註四十二)

因此他便想出一個「救患除禍，則莫若明分使羣。」大辦法，要節制他們的自由競爭，使起他們各安本分。再看他說的「分」是些甚麼？

一、使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜。（註四十三）

二、使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。（註四十四）

三、禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。（註四十五）

大概共有五種標準：（一）貴賤，（二）貧富，（三）長幼，（四）知愚，（五）能不能。除長幼一種，是他的人道主張以外，貴賤和貧富，就是想維持我前面所說的「封君」和「素封」兩種人物的權利。知愚能否，更是這種智力競爭的原動力。所以荀子實際並沒有反對這種資產階級的經濟組織，只想將就這種現象之中，略加以等級的限制，使有一種固定的性質，免除以後的競爭。所以他說：

人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本大利也。而人君者，所以管分之樞要也。（註四十六）

實際是想假政治的力量，維持已有的經濟組織。他的目的，僅在防止以後的爭亂。所以他對於墨子

的節用主義，以爲不近於人情，沒有得着當世的癥結。

富國篇夫天地之生萬物也，固有餘，足以食人矣。麻葛繭絲，鳥獸之羽毛齒革也，固有餘，足以衣人矣。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。天下之公患，亂傷之也。(註四十七)

他這種經濟思想，固然是近於一種保守主義的精神，卻也有一部分的眞理。但是荀子又是一個主張重農輕商的人。看他說：

輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。(註四十八)

又說：「工商衆則國貧。」(註四十九)他是否已經明瞭這種經濟組織的成立，是由於商業的關係？因爲他在這方面講得過少，我們還不敢十分決定。但是他已經感覺得這時候商業的過於發達，這是一種事實。凡是講重農主義的人，都帶有賤商的色采。孟子說「征商自此賤大夫始矣。」(註五十)固然他是專門排斥重利的人，還不是一種社會的眼光，卻也已經帶有賤商的意味。後來一派法家，對於工商非常的排斥。比如商君書農戰篇說：

故其境內之民，皆化而好辯，樂學，事商賈，爲技藝，避農戰。如此，則不遠矣。國有事則學民惡，商

民善化，技藝之民不用，故其國易破也。夫農者寡而游食者衆，故其國貧危。……（註五十一）

韓非子五蠹篇也說：

（上略）……其商工之民，修治苦窳之器，聚沸靡之財，蓄積待時，而侔農夫之利，此五者邦之蠹也。（註五十二）

都認工商爲游食之民，所以後來秦漢都有賤商的法律。比如秦始皇的「發諸嘗逋亡人贅壻賈人略取陸梁地」（註五十三）漢律的「唯賈人與奴婢倍算」（註五十四）都以商人與罪人奴隸爲伍。這固然是後來的事情但是這種賤商的趨向，是從戰國發生，荀子已經受了影響。雖然他們是賤商，實際是表見商業的逐漸發達，使起爲社會生活基礎的農業受了一部分的搖動，這很可以說明當時社會上經濟的狀況。荀子的分配論，和輕商的表示，都是這種潮流中間自然表現出來的一種意識。

三　荀子思想與當時農民的生活

貴族政治下的農民生活，由我前面所敍的來看，其情形自然是很苦的。社會組織變更以後，農民的生活，應當比較的可以自由。但是因爲商業發達的關係，人民生活比較從前繁華，而農人在經

濟上的勢力，絕不能與商人相抗。於是一部分完全失敗了的農民，自然的淪爲富商或地主的私奴。

正是太史公所說的：

凡編戶之民，富相什則卑下之，伯則畏憚之，千則役，萬則僕，物之理也。(註五十五)

其情形恐怕比以前還不如了。以外大部的自由農民，雖然勉強支持，其所受的經濟上的困難，也就可想。並且以外還有二種重大的痛苦。一是政府的苛斂，當時的政府因爲競爭的關係，費用加增，不能不多備點財賦，於是專在農業商業上加稅，以要求一時的勝利。從前周人對於農民的徵稅，大概是用一種「徹」法？大雅公劉所謂「徹田爲糧，」崧高說「徹申伯土田，」江漢說「徹我疆土。」(註五十六) 論語

哀公問於有若曰：年饑，用不足，如之何？有若對曰：盍徹乎？曰：二，吾猶不足，如之何其徹也？(註五十七)

孟子也說「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。」(註五十八) 孟子所說夏殷之制，都不可信。大概是周代東方另外兩種民族的制度？當時各國的制度，都不相同，便是明證。

這幾種制度的內容說法很爲複雜，這裏不能多說。大致可認爲什一的稅制。這種制度，大概在春秋時候，已經廢去。魯國已經改行了一種什二制，這種稅制改定，恐怕不僅魯國爲然？春秋宣十五年「初稅畝。」梁任公先生說，是什一之外，另加了一種 Land tax。(註五十九)論語說的什二，大概就是兼此而言。後來哀公十二年，又改行用田賦的制度，將一種剝人的課稅，也加入田畝稅的中間，於是農民的負擔更重。從前在貴族政治下的農民，雖然有一部分做了貴族的農奴，比如大雅瞻卬所說：

人有土田，女反有之；人有民人，女覆奪之。(註六十)

便是因爲他的農奴，被人所奪去而發表的怨詩。但是直接剝於政府的一部分，似乎比較後來還較好些？差不多可以說是農民的生活，一時不如一時了。這一方面是由於貴族的食邑太多，一方面也是由於政府費用的激增，可以說是到了貴族政治的末路。但是到了春秋末年以後，貴族政治可以說是差不多結束了。農民的負擔，在理應當減輕，在實事上不但是改輕沒有希望，反而一步一步加重。我們看墨子說：

今天下之爲政者，其所以寡人之道多。其使民勞，其藉斂厚，民則不足，凍餒死者，不可勝數也。(註六十一)

孟子也說「今之事君者皆曰我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁而求富之，是富桀也。」(註六十二)可見當時的聚斂，是一種時髦的政策。怪不得孟子要責備鄒穆公說：

凶年饑歲，君之民老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。(註六十三)

當時的儒家，早已覺得這種現象，所以孔子罵冉求說：

季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。(註六十四)

有若也說：「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」(註六十五)這是儒家提倡的足民政策。荀子對於這方面，也極力的提倡，想以喚醒當時一班的時君。所以他說：

下貧則上貧，下富則上富，故田野縣鄙者，財之本也，垣窌倉廩者，財之末也。百姓時和，事業得

斂者，貨之源也；等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉，潢然使天下必有餘而上不憂不足，如是則上下俱富，交無所藏之，是知國計之極也。……故田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之謂國蹶。伐其本，竭其源，而并之其末，然而主相不知惡也，則其傾覆滅亡，可立而待也。以國持之，而不足以容其身，夫是之謂至貪，是愚主之極也。將以求富而喪其國，將以求利而危其身，古有萬國，今有數十焉。是無它故焉？其所以失之一也。君人者，亦可以覺矣。（註六十六）

這一段講得非常明白痛快，足以為當時一般政府的棒喝。他更罵着說：

今之世則不然，厚刀布之斂，以奪之財；重田野之稅，以奪之食；苛關市之征，以難其事。不然而已矣；有掎挈伺詐權謀傾覆以相顛倒，以靡敝之，百姓曉然皆知其汙漫暴亂而將大危亡也，是以臣或弒其君，下或殺其上，粥其城，倍其節而不死其事者，無它故焉，人主自取之。（註六十七）

我前面說過，這時候的加稅，商業上也是一樣。不過商人不會受損失，損失的仍然是一般需用貨物

的農民，這是普通的現象。這時候農民生活的困難，可以大概明白了。二是戰爭的影響。因為戰爭的激烈，人民的徵發不時，就有產業，也不能耕作。所以墨子說：

今師徒唯毋興起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏為也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂，今唯毋廢一時，則百姓饑寒凍餒而死者，不可勝數。（註六十八）

尤其是老子書上說的：「師之所處，荊棘生焉；大軍之後，必有凶年。」（註六十九）最為簡明。人民處在戰國的時代，其所受的損失和失業的痛苦，真是不堪設想。所以孟子說：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。（註七十）

其實當時一般農民，那裏有這種生活的希望？荀子在這方面的意見，與孟子相同，所以他也說：

春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也；汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用也；斬伐養長，不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。（註七十一）

在這種思想的反面，便是當時農民生活的實在情形。所以荀子認為「不足非天下之公患，亂傷之。

也。」因為上面彼的道兩種現象，荀子於是主張

　輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕與力役，無奪農時，如是則國富矣，夫是之謂以政裕民。（註七十二）

這也可說是就是荀子的生產論。荀子生產論的全部，雖然是「節用裕民」四個字：

　足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民，則民富；民富，則田肥以易；田肥以易，則出實百倍；上以法取焉，而下以禮節用之，餘若丘山，不時焚燒，無所臧之。夫君子奚患乎無餘？故知節用裕民，則必有仁義聖良之名，而且有富厚丘山之積矣。此無他故焉，生於節用裕民也。不知節用裕民，則民貧；民貧，則田瘠以穢；田瘠以穢，則出實不半；上雖好取侵奪，猶將寡獲也，而或以無禮節用之，則必有貪利糾譑之名，而且有空虛窮乏之實矣。此無它故焉，不知節用裕民也。（同上）

實際他的節用與墨子的節用不同，是一種分配之中，而兼含有消費節止的意味。純粹的生產，就是裕民政策。所以他又說：

墨子之言昭昭然爲天下憂不足，夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。今是土之生五穀也，人善治之，則畝數盆，一歲而再獲之。然後瓜桃棗李一本數以盆鼓；然後葷菜百疏，以澤量；然後六畜禽獸一而剸車；黿鼉魚鼈鰌鱣以時別，一而成羣；然後飛鳥鳧鴈若烟海；然後昆蟲萬物生其間，可以相食養者，不可勝數也。（註七十三）

末了我覺得還有一點可注意的，就是孟子對齊宣王說：

今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終計苦，凶年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。（註七十四）

他似乎是感着當時的土地都爲富商和大地主所霸佔，農民的土地不夠生活，很有主張土地另行支配的色彩。荀子雖然主張定分，他所謂分似乎僅在消費方面，就是他所謂「節用以禮」的主張，並沒有感覺農民土地不足生產的現象。這一點或者是由於戰國末年戶口的減少；比如長平一戰，所坑的降卒就是四十萬，（註七十五）其餘十萬二十萬的次數很不少，當時人口的減少，或者是一種事實。再不然就是因爲他是承認這種資產階級的經濟組織；而又覺得土地的生產，可以人力培養，

使之增加，所以對於這方面不甚注意？

（註一）殷墟書契考釋卷下，第六十——六十二頁。

（註二）本草綱目卷十，此據日本史學雜誌第三十編第七號林泰輔由支那古代石器玉器所見的漢民族轉引。

（註三）北史卷九十四，第十一頁，光緒上海刻本。

（註四）十三經注疏詩經卷十之一，第十六頁。

（註五）同，卷十一之二，第十二頁。

（註六）史記卷一百二十九，第六頁。

（註七）十三經注疏詩經卷二十之二，第五頁。

（註八）同，左傳卷四十二，第十頁。

（註九）同，第十一頁。

（註十）同，詩經卷十四之一，第一——十二頁。

（註十一）同，尚書卷六，第十九頁。

（註十二）管子卷二十二，第一頁。

（註十三）國語卷六，第九頁。

（註十四）日本國史講習會考古學講座第六卷，第十三頁。

（註十五）墨子閒詁卷十四，第四十四頁。又荀子集解卷十，第七頁。

（註十六）十三經注疏詩經卷十九之三，第十七頁。又卷十九之四，第九頁。

（註十七）同，周禮卷三十九，第四——六頁。

（註十八）吳越春秋卷四，第三頁。四部叢刊本。

（註十九）越絕書外傳記寶劍第十一，第一頁。漢魏叢書本。

（註二十）荀子集解卷十一，第一頁。

（註二十一）十三經注疏詩經卷十七之三，第十三頁。

（註二十二）同，尚書卷二十，第七頁。

（註二十三）同，詩經卷十三之一，第十頁。

（註二十四）同，卷十二之一，第十七頁。

（註二十五）史記卷一百二十九，第六頁。

（註二十六）十三經注疏詩經卷四之四，第九頁。

（註二十七）同，卷七之一，第五頁。

（註二十八）史記卷一百二十九，第六頁。

（註二十九）十三經注疏詩經卷九之三，第十一頁。

（註三十）同，左傳卷四十七，第十七——十九頁。

（註三十一）同，卷五十四，第十九——十九頁。

（註三十二）國語卷十四，第十一頁。

（註三十三）史記卷一百二十九，第一頁。

（註三十四）同，第二頁。

（註三十五）同，右。

（註三十六）同，第三頁。

（註三十七）同，卷八十五，第一——三頁。

（註三十八）同，卷一百二十九，第二頁。又第八頁。

（註三十九）同，第七頁。

（註四十）十三經注疏論語卷十六，第一頁。

（註四十一）荀子集解卷六，第一頁。

（註四十二）同，右。

（註四十三）同，卷二，第十三頁。

（註四十四）同，卷五，第二頁。

（註四十五）同，卷六，第二頁。

（註四十六）同，右。

（註四十七）同，第九頁。

（註四十八）同，第二頁。

（註四十九）同，第八頁。

（註五十）十三經注疏孟子卷四下，第七頁。

（註五十一）商君書第三頁。

（註五十二）韓非子卷十九，第五頁。

（註五十三）史記卷六，第九頁。

（註五十四）漢書卷二，第二頁。

（註五十五）史記卷一百二十九，第六頁。

（註五十六）十三經注疏詩經卷十七之三，第十一頁。又卷十八之三，第六頁。又卷十八之四，第十五頁。

（註五十七）同，論語卷十二，第四頁。

（註五十八）同，孟子卷五上，第七頁。

（註五十九）先秦政治思想史第九十四頁。

（註六十）十三經注疏詩經卷十八之五，第八頁。

（註六十一）墨子閒詁卷六，第三頁。

（註六十二）十三經注疏孟子卷十二，第六頁。

（註六十三）同，卷二下，第九——十頁。

（註六十四）同，論語卷十一，第六頁。

（註六十五）同，卷十二，第四頁。

（註六十六）荀子集解卷六，第八——九頁。

（註六十七）同，第四頁。

（註六十八）墨子閒詁卷五，第三頁。

（註六十九）老子道德經上，第十四頁。

（註七十）十三經注疏孟子卷一上，第七頁。

（註七十一）荀子集解卷五，第七頁。

（註七十二）同，卷六，第二頁。

（註七十三）同，第四——五頁。

（註七十四）十三經注疏孟子卷一下，第七頁。

（註七十五）史記卷五，第十三——十四頁。

第三章　後論

第一節　荀子與後儒心性的研究

荀子學說影響於後儒最大的，要算他所講的心性一部分。雖然後人多說荀子是不知性的，但是他們對於心性的研究，實際並沒有完全脫離荀子的圈套。易繫辭說：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。(註一)

易經在荀子勸學篇，還未曾列入讀經，繫辭的成立，或者更在荀子之後？這幾句話？到底應當作何解釋，我們暫可不問。但他對於漢儒的論性，似乎很有重大的關係。董仲舒的春秋繁露實性篇說：

善如米，性如禾，禾雖出米，而米未可謂禾；性雖出善，而性未可謂善也。米與善，人之繼天而成於外者也，非在天所爲之內也。天所爲有所至而止，止之內謂之天，止之外謂之王教。王教在性外，而性不得不遂，故曰，性有善質，而未能爲善也。……天之所爲止於繭麻與禾，以麻爲布，

以繭爲絲，以米爲飯，以性爲善，此皆聖人之所繼天而進也，非情性質樸之所能至也，故不可謂之性。(註二)

這明是取的「繼之者善」來說性不是善，這一點受了荀子人爲主義重大的影響，也是非常明白的。但他所根據的，卻是繫辭。再看他又說：

天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽(?)禁，身有情欲栣，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷，天之禁陰如此；安得不損其欲而輟其情以應天?……民之號，取諸瞑也。……天地之所生，謂性情。性情相與爲一，瞑情亦性也。謂性已善，奈其情何?故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。(註三)

這似乎更是取「一陰一陽之謂道」與「成之者性」合併起來，說性也有陰陽善惡。他這種說法的對不對，是另一問題；我們看漢儒論性，大率都主張有所謂陰陽善惡之分，我認爲繫辭這幾句話，便是漢儒論性的出發點。禮記樂記篇說：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。(註四)

他承認欲出於性，這也明是受荀子學說的影響。不過他把一個靜的天理認爲性，於是「性即天理」，恰與人欲成一個善惡的反面，這是將荀子正名篇「心之所可中理」的理，和解蔽篇所謂「人何以知道曰心」的道，強認爲性了。所以陸象山駡着說：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其言蓋出於老氏。樂記曰：人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也；……天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子「渺乎小哉，以屬諸人；謷乎大哉，獨遊於天。」又曰：「天道之與人道也相遠矣，」是分明裂天人而爲二也。(註五)

荀子引道心人心本是代表一個心，不是說道心就是性。就是孟子也止說得「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」(註六) 何嘗如程子說「性卽理也。」(註七) 宜乎戴東原要說：

理爲我所本無，程朱言「性卽理也，」其視性如人心中有一物，此卽老氏之所謂無，佛氏之所謂空，稍變之而爲此說，孟子無之。(註八)

樂記之言，大概本於道家，也就是本於荀子的心理學，而稍變其名義，我以爲這是宋儒說性的出發點。禮記中間的大學中庸，自然也是宋學的源泉，中庸已在本論說過了。大學專偏於心的研究，他所謂正心，不過是

身有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。(註九)

終究出不了荀子所謂「虛一而靜，謂之大淸明。」的範圍。他又說：

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。(註十)

也仍然是荀子說的「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。」只有他說「在止於至善，」比較荀子說的「止諸至足，」精神略有寬狹。荀子是以聖王爲至足，大學卻還有「格物致知」的一段工夫。漢儒說性，自從董仲舒以下，大致都以陰陽善惡爲標準。陰陽是出於道家，也是不容說的。王充敍他的性情說道：

董仲舒覽孫孟之書，作情性之說曰：天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰，陰氣鄙，陽氣仁，曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。（註十一）

這是明明以陰陽之性，來調和孟荀兩家之說。董氏對於孟子的性善說，極力反對。他的結論雖與荀子不同；而他的態度，卻與荀子最爲接近。深察名號篇說：

今世闇於性，言之者不同。胡不試反性之名？性之名，非生與？如其生之自然之資謂之性。性者，質也。詰性之質於善之名，能中之與？既不能中矣，而尙謂之質善，何哉？（註十二）

這完全是荀子性惡論中反對孟子的口吻。他所下性的定義，也與荀子略同。實性篇說：

孔子曰：名不正則言不順，今謂性已善，不幾如無教而如其自然？又不順於爲政之道矣。（註十

三）

又說「萬民之性，苟已善，則王者受命，尙何任耶？」（註十四）又說：

性者，天質之樸也；善者，王教之化也；無其質，則王教不能化；無其王教，則質樸不能善。（註十五）

這都是受荀子影響的明證。他又承認制惡的機關是一個心，所以他說：

栣衆惡於內，弗使得發於外者，心也。故心之名栣也，人之受氣，苟無惡者，心何栣哉？（註十六）

這也是明受荀子心理學的影響。但是他們在名義上，卻是拿孔子來壓孟子，所以他說：

今按聖人言中本無性善名，而有「善人吾不得而見」之矣，使萬民之性，皆已善，善人者何爲不見也？觀孔子之言，以爲善難當甚，而孟子以爲萬民性皆能當之，過矣。聖人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中民之性。中民之性，如繭如卵，卵待覆二十日而後能爲雛，繭待繰以涫湯而後能爲絲，性待漸於教訓而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也，故不謂性。（註十七）

這裏却提出中人之性來說，也就是性三品說的萌芽。劉向也是主張性有陰陽善惡的，所以他駁荀

子說：

如此則天無氣也，陰陽善惡不相當，則善安從生？(註十八)

但是他以性爲陰，以情爲陽，恰與董仲舒相反。

性，生而然者也，在於身而不發。情，接於物，形出於外，故謂之陽；性不發，不與物接，故謂之陰。(註十九)

他以動靜的狀態來說性情，實際仍與荀子性情的界說相近。他又說「性情相應，性不獨善，情不獨惡。」(註二十)也是受了荀子性情界說的影響，知道性情是一路的東西。揚雄在他的法言裏說：

人之性也善惡混，脩其善則爲善人，脩其惡則爲惡人。氣也者所適善惡之馬也與？(註二十一)

這也是拿孔子「性相近」的話，來調停。原來善惡混雜，相差不遠，後來因氣質脩養的方向不同，遂有善人惡人的區別。王充便接着演爲性三品之說：

余固以孟軻之言人性善者，中人以上者也；孫卿之言人性惡者，中人以下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以爲教；盡性之理，則未也。(註二十二)

以申說孔子上智下愚不移的道理。荀悅的申鑒也說：

或問天命人事？曰：有三品焉。上下不移，其中則人事存焉耳。……孟子稱性善，荀卿稱性惡，公孫子曰：性無善惡，揚雄曰：人之性善惡混，劉向曰：性情相應，性不獨善，情不獨惡。曰：問其理？曰：性善則無四凶，性惡則無三仁。人無善惡，文王之教一也，而有周公管蔡。性善情惡，是桀紂無性，而堯舜無情也？性善惡皆渾，是上智懷惡而下愚挾善也。理也未究矣，惟向言爲然。（註二十三）

他是以性三品說爲主，再加以性情相應之說。所以他又說「昆蟲草木皆有性焉，不盡惡也；天地聖人，皆稱情焉，不主惡也。」（註二十四）他又說「故善難而惡易，縱民之情使自由之，則降於下者多矣。」（註二十五）所以他主張

性雖善，待教而成；性雖惡，待法而消。唯上智下愚不移，其次善惡交爭，於是教扶其善，法抑其惡。……其不移者大數九分之一耳，一分之中又有微移者矣。然則法教之於化民也，幾盡之矣。及法教之失也，其爲亂亦如之。（註二十六）

這種教化轉移的機關。都是心的作用，所以他又說：「凡此皆人性也。制之者則心也。」（註二十七）這

自然都與荀子的心理學有相當的關係。後來韓文公的原性說：

性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五；情之品有三，而其所以為情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智；上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。情之品有上中下三。其所以為情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。……情之於性，視其品。孟子之言性，曰：人之性善。荀子之言性，曰：人之性惡。揚子之言性，曰：人之性善惡混。夫始善而進惡，與始惡而進善，與始也混而今也善惡，皆舉其中而遺其上下者也，得其一而失其二者也。(註二十八)

依然是守着三品與性情相應兩個說法。他又說

上之性就學而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教而下者可制也。其品則孔子所謂不移也。(同上)

也就是荀悅「教扶其善，法抑其惡」的意思，沒有甚麼精采。他的弟子皇甫湜，也主三品之說。(註二十九)到宋時候，司馬溫公還說：

> 孟子以爲人性善，其不善者，外物誘之也；荀子以爲人性惡，其善者，聖人之教之也；是皆得其偏而遺其大體者也。夫性者人之所受於天以生者也，善與惡必兼有之。……其所受多少之間，則殊矣。善至多而惡至少，則爲聖人；惡至多而善至少，則爲愚人；善惡相半，則爲中人。……必曰聖人無惡，則安用學矣？必曰愚人無善，則安用教矣？(註三十)

再分得細的，荀悅已有「得施爲九品」之說，後來劉原父也主張九品以駁孟子的性善。(註三十一)這一個線索下來，都是想用孔子的性說，來調停荀孟兩家不同之見。實際上又加以陰陽氣質的解釋，自然都是宋儒所排斥爲氣質之性的。但是他們所謂性，都與荀子的性情，最爲接近；而與孟子的心性，相去較遠。我們藉此可以考見荀子的性學在後來學術界確有不小的勢力和影響。再從樂記這個系統下來，比較顯著的如唐李翺的復性書說：

> 人生而靜，天之性也；性者，天之命也。凡人之性，猶聖人之性；桀紂之性，猶堯舜之性；其所以不

略其性者，皆欲好惡之昏，非性之罪也。爲不善非性，乃情所爲也。情有善，有不善。(註三十二)

他與孟子雖還相差不遠，但是孟子並沒有情不善的說法。情的善不善，實際已是說的荀子所謂心之所可中理不中理了。後來到邵康節觀物外篇說：

> 任我則情，情則蔽，蔽則昏矣；因物則性，性則神，神則明矣。(註三十三)

完全是荀子大清明的心理學。程明道的定性書說：

> 所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎於內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。……夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情，故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然，今以惡外物之心而照無物之地，是反鑑而索照也。……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉？(註三十四)

這自然是他從陳希夷傳給周濂溪的太極圖說，所謂「無極而太極」的道理，發揮出來。(註三十五)

這種說法，是出於道家、也自無可疑。但我覺得他們實際或者就是從荀子解蔽篇領會得來，亦未可知？因爲荀子的心理學，本來都全出於道家，我在前面早說過了。他所謂「動亦定，靜亦定」不是「心未嘗不動也，然而有所謂靜。」的道理嗎？「無將迎於內外」豈不是「不以所已臧害所將受。」嗎？所謂「廓然大公，物來順應」不就是「虛一而靜」的大淸明嗎？明道的定性，也就是大學的正心。宋儒說荀子不知性，我卻要說宋儒不知性。與其叫着定性，倒不若叫着定心。伊川說：

氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。

他所謂性，也是荀子之所謂心。又有人問伊川說：

問人性本明，因何有蔽？曰：此須索理會也。孟子言人性善是也。雖荀揚亦不知性也。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者，才也。性即是理，理則自堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有淸濁，稟其淸者爲賢，稟其濁者爲愚。（註三十六）

這也是講的心中之理。不見得比荀子說心高明。伊川主張一個主敬的工夫，看他說：

敬則自虛靜，不可把虛靜叫着敬。（註三十七）

他又說「所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。」(註三十八) 都是從荀子「虛一而靜」的心理學領悟過來。朱子答張敬夫說：

近復體察，見得此理須以心爲主而論之，則性情之德，中和之妙，皆有條而不紊。蓋人之一身，知覺運動，莫非心之所爲。則心者所以主於身而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義具全。其所謂中，乃心之所以爲體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，乃心之所以爲用感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動；情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹；而體用未始相離者也。……(註三十九)

這一段說心的作用，比較算精密了。但把一性故爲一理，仍然未能出荀子解蔽篇的範圍。又如他的觀心說道：

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也。……

……夫謂人心之危者，人心之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。

(註四十)

「命物而不命於物，」就是荀子的「出令而無所受令。」「以正不正而異其名。」就是荀子的「中理不中理。」陸象山說：

> 心不可泊一事，只自立心。人心本來無事，胡亂被事物牽將去。若是有精神卽時便出便好；若一向去，便壞了。(註四十一)

這也就是荀子「不以夫一害此一」的道理。又包顯道記他的語錄道：

> 予舉荀子解蔽遠爲蔽，近爲蔽，輕爲蔽，重爲蔽之類，說好。先生曰：是好。只是他無主人；有主人時，近亦不蔽，遠亦不蔽，輕重皆然。(註四十二)

其實荀子有心爲主，有道與理爲準，何嘗沒有主人？王陽明說：「主一是專主一個天理。」又說：「心卽理也，無私心卽是當理，未當理卽是私心。」(註四十三)也都是荀子中理不中理的意思，不過略爲硬化而已。他又說：

> 目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體以萬物

之味爲體，心無體，以天地萬物感應之是非爲體。(註四十四)

這是他融合精神物質爲一的大主張，也就是他「心卽理也」的大道理。他的精神，固然與荀子略有不同，但是廓然大公的道理則仍然是一致。這一類宋學中的人物，當然還很多，我們也不能再多講。總之，這一個系統下來，大致都是用孟子的名義，來發揮天理人欲的學說。除去受了釋老一部分影響以外，實際是講的荀子的心理學。雖然對於孟子心性之說名義上比較接近，實際以物之理爲心之性，大與孟子不同。而反與荀子心理學的心和理相合，大致都還不能十分出荀子的圈套。於此可以知道荀子在中國學術史上的地位和影響了。

(註一) 十三經注疏周易卷七，第十一——十二頁。

(註二) 春秋繁露卷十，第七頁。

(註三) 同，第四頁。

(註四) 十三經注疏禮記卷三十七，第十頁。

(註五) 陸象山全集卷三十四，第二頁。四部叢刊本。

（註六）十三經注疏孟子卷十一上，第十頁。

（註七）宋元學案卷十五，第十四頁。通行本。

（註八）清儒學案卷十四，第六——七頁。通行本。

（註九）十三經注疏禮記卷六十，第七頁。

（註十）同，第一頁。

（註十一）論衡卷三，第九頁。

（註十二）春秋繁露卷十，第三頁。

（註十三）同，第六頁。

（註十四）同，第五頁。

（註十五）同，第八頁。

（註十六）同，第三頁。

（註十七）同，第七頁。

（註十八）論衡卷三，第九頁。

（註十九）同，右。

（註二十）申鑒卷五，第二頁。通行本。

（註二十一）法言第三頁，通行本。

（註二十二）論衡卷三，第十頁。

（註二十三）申鑒卷五，第一——二頁。

（註二十四）同，第二頁。

（註二十五）同，右。

（註二十六）同，右。

（註二十七）同，右。

（註二十八）韓昌黎先生全集卷十一，第三——四頁。通行本。

（註二十九）皇甫持正集卷二，第五頁。四部叢刊本。

（註三十）司馬溫公文集卷七十二，第三頁。四部叢刊本。

（註三十一）公是先生弟子記卷一，第九頁。武英殿聚珍本。

（註三十二）李文公集卷二，第五——十三頁。四部叢刊本。

（註三十三）宋元學案卷九，第九頁。

（註三十四）同，卷十三，第六頁。

（註三十五）同，卷十二，第一頁。

（註三十六）同，卷十五，第九頁。又第十四頁。

（註三十七）同，第二十五頁。

（註三十八）同，第四頁。

（註三十九）同，卷四十八，第七頁。

（註四十）同，第八頁。

（註四十一）同，卷五十八，第五頁。

(註四十二) 陸象山全集卷三十四，第十三頁。

(註四十三) 明儒學案卷三，第九頁。通行本。

(註四十四) 同，第十二頁。

第二節　荀子與後代禮法的分化

秦漢以下，在大體上固然都已是用的法治。但是因爲去禮治時代未遠，一般儒生還有很多抱有應該恢復禮治的見解。漢代的禮學，大都出於孟卿。

漢書儒林傳孟卿，東海人也。事蕭奮以授后倉，閭丘卿。倉說禮數萬言，號曰后氏曲臺記。授沛聞人通漢子方，梁戴德延君，戴聖次君，沛慶普孝公。孝公爲東平太傅。德號大戴，爲信都太傅。聖號小戴，以博士論石渠，至九江太守。由是禮有慶氏大戴小戴之學。(註一)

孟卿和荀子的關係，前論已經有過詳細的討論。現存的大戴禮和禮記，都受了荀子很大的影響，這中間頗有不少想恢復禮治的言論。比如大戴禮禮察篇說：

孔子曰：君子之道，譬猶坊與？夫禮之塞，亂之所從生也；猶坊之塞，水之所從來也。故以舊坊爲無所用，而壞之者，必有水敗；以舊禮爲無所用而去之者，必有亂患。故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣；鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬬之獄繁矣；聘射之禮廢，則諸侯之行惡，而盈溢之敗起矣；喪祭之禮廢，則父子之恩薄，而倍死忘生之徒衆矣。凡人之知能見已然，不能見將然。禮者，禁於未然之前，而法者，禁於已然之後。是故法之用易見，而禮之所爲至難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之正，堅如金石；行此之信，順如四時；處此之功，無私如天地；爾豈顧不用哉？然而「曰禮云禮云」，貴絕惡於未萌，而起教於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。（註二）

這裏稱的孔子，大概不能十分認眞。他認禮爲坊亂的工具，是受荀子禮之起原說的影響。這裏猶言廢禮的不可，並且將禮治法治作一番精細的比較，他很能明白賞罰不就是法治。他要想維持舊禮的精神，非常明白。這是漢儒中間比較很精到的議論。看他下面又說：

湯武置天下於仁義禮樂，而德澤洽禽獸草木，廣育被蠻貊四夷，累子孫十餘世，歷年久五六

百歲此天下之所共聞也。秦王置天下於法令刑罰，德澤一無有，而怨毒盈世，民憎惡如仇讎，禍幾及身，子孫誅絕，此天下之所共見也。夫用仁義禮樂爲天下者，行五六百歲猶存；用法令爲天下者，十餘年卽亡，是非明驗大驗乎？……今或言禮義之不如法令，教化之不如刑罰，人主胡不承殷周秦事以觀之乎？（註三）

這明明是以荀子的禮治，來反對當時的法治。賈誼新書保傅篇也說：

至秦而不然：其俗固非貴辭讓也，所尚者告訐也；固非貴禮義也，所尚者刑罰也。……（註四）

也是反對法治，想再恢復禮治的思想。因此他們大倡其禮治主義，小戴哀公問，托爲孔子對哀公說：

民之所由生，禮爲大，非禮，無以節事天地之神也，非禮，無以辨君臣上下長幼之位也，非禮，無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也。（註五）

新書禮篇也很明白的說：

道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下，父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍，涖官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊；

是以君子恭敬撙節退讓以明禮。禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。（註六）

簡單一句話，就是一切非禮不行，這都是想直接恢復荀子的禮治主義。荀子講禮，最重君臣上下之分，禮記中間，對於這種禮數的分別，講得非常詳細。現在且引喪服大記爲例：

君大棺八寸，屬六寸，椑四寸。上大夫大棺八寸，屬六寸。下大夫大棺六寸，屬四寸。士棺六寸。君裏棺，用朱綠，用雜金鐕。大夫裏棺，用玄綠，用牛骨鐕。士不綠。　君蓋用漆，三衽三束。大夫蓋用漆，二衽二束。士蓋不用漆，二衽二束。　君大夫鬊爪，實於綠中。士埋之。　君殯用輴，欑至於上，畢塗屋。大夫殯以幬，欑置於西序，塗不暨於棺。士殯見衽，塗上帷之……（註七）

這裏所寫，實際還不到這一段的三分之一，可以想見這種分別的完密，真是無微不至了。他們名義上自然是追敍的古禮，實事上或者也有一部分的根據？但是這種階級分別之嚴，大概總受了荀子不少的影響。這也可算是禮治主義的餘波。不過這也僅是一般儒生的空論，實際並沒有發生多少影響。漢武帝是以表彰儒術著稱的，他卻在那裏「招進張湯趙禹之屬，條定法令」，至於「文書盈於几閣，典者不能徧睹。」（註八）就是後漢光武獎勵節義之風，明帝舉行明堂之禮，稍爲帶了一點

重禮的精神。但是以公開的一定法令行之，則仍可屬於法治，所以實際上所謂建武永平之政，其根本也仍然只在一個「法。令。分。明。」（註九）對於法治的基礎，並沒有絲毫搖動。魏晉以後更是不講禮節了。歐陽修說得好。

由三代以上，治出於一，而禮樂達於天下；由三代以下，治出於二，而禮樂爲虛名。（註十）

大概從秦以下，雖然說是「王霸雜用，」（註十一）禮法並行，實際早已成爲法治的世界。但是我們要明瞭法治政治，並不是沒有禮。儀，也並不是沒有獎。勵。比如秦有秦儀，漢有漢儀。在漢朝初年，還有一段儒生們引爲榮耀的故事。史記叔孫通傳說：

高帝悉去秦苛儀法，爲簡易。羣臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱，高帝患之。叔孫通……說上曰：……臣願徵魯諸生，與臣弟子共起朝儀。……頗采古禮與秦儀雜就之，……竟朝置酒，無敢讙譁失禮者。於是高帝曰：吾乃今日知爲皇帝之貴也。（註十二）

這一方面是由於漢初法令的不完備，比如秦法就有「羣臣侍殿上者不得持尺寸之兵，」（註十三）那有拔劍的事？再一方面就是法治的國家，自然也須用一種行禮的儀式，所以當時都稱爲儀。實際

與從前的禮範圍大小不同。禮法的分化，就是將禮中重要的原則，都變爲固定的法律，其所剩下的，便是一種空洞死板的儀式。日人穗積陳重曾依着禮書綱目所分的七門，說明一種禮法分化的系統。我現在且取幾條說得好的，來做我的說明：

一、嘉禮　士冠禮是成年之禮，比如男子二十而冠，冠者就算爲成人。所以說「已冠則字之，成人之道也。」這就是後來民法中成年的規定。士昏禮是婚姻之禮，所謂「女子十五而笄，」和「男子三十而有室，女子二十而有夫。」這是結婚年齡的規定。又如「取妻不取同姓，」這是婚姻要件的規定。又如七出三不去，這是關於離婚原因的規定。這都是後來民法中的成分。

二、凶禮　凶禮有士喪禮士虞禮等名目，最重要是喪服中的斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻五服之別。這是規定親屬關係的條文。後來的律典，卷首都有服制圖，這就是後來民法中開親族法的基礎。

三、通禮　綱目所稱爲通禮的，其包含有曆數、月令、制國、職官、封建、內治、朝廷禮、政事、井田、財賦、學制、五宗、親屬記、名器、刑辟、卜筮、禮樂記、多種，這都是後來法律的基本。比如月令關於蓄牧

的獎勵；山林藪伐和焚燒的禁止，道路隄防川澤陂池的保護，度量的審定，百工關市商旅的監督，這是後世的行政法規所本。又如聽訟，斷獄，行刑的時間的規定，這也是刑法，刑事訴訟法的開端。其餘制國，封建，官職，是憲法或是行政法的淵源。政事中間關於民政，居民，民數，……以及關門，道路，種種名目，多半屬於行政法，尤其是警察法規的濫觴。財賦中間關於租稅貨幣……等等，也都是財政法的基本。（下略）

四、典禮　這是關於日常生活的儀式，例如「女子許嫁，纓。」和「女子許嫁，笄而字。」以及「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親。」……「天子有后，有夫人，有世婦，有嬪，有妻，有妾。」「公侯有夫人，有世婦，有妻，有妾。」這都是關於婚姻的法規。又如「八十九十曰耄，七年曰悼，悼與耄，雖有罪不加刑焉。」和「刑不上大夫」這都是行刑免除的法規。（註十四）

這固然都是一種大略的說法，但是由此可以知道禮的重要部分，都已變爲法了。再如禮記內則說：

「禮始於謹夫婦，爲宮室，辨內外。」（註十五）坊記也說：

夫禮，坊之所淫，章民之別，使民無嫌以爲民紀者也。故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之

無別也。(註十六)

禮固然是主張防淫的。我們再看秦始皇的會稽刻石說：

飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫泆，男女絜誠。夫爲寄豭，殺之無罪，男秉義程。妻爲逃嫁，子不得母，咸化廉淸。(註十七)

這是獎勵貞節的開端，卻已屬了法令的範圍。秦始皇以巴寡婦淸爲貞婦，特爲築台表揚。(註十八)漢代也有對於貞婦免稅和賜爵的特令，安帝時更有「甄表門閭，旌顯厥行」的明詔。(註十九)這種風氣的養成，人多歸咎於禮教，而不知道確是禮治時代所未有。雖然他的來源，與禮家也有關係；後來儒家，也不免有推波助瀾的嫌疑；但是沒有政府法令的力量，那裏能有如許大的勢力！如果不信，請看法令以外剩下來的一部分儀式，在社會上到底有無彈性力？朱子說：

古禮旣莫之考，至於後世之沿襲，亦浸失其意，而莫之知矣。非止浸失其意，以至名物度數，亦莫有曉者，差舛訛謬，不堪著眼。……叔孫通所制漢儀，及曹褒所修，固已非古，然今已不存。唐有開元顯慶二禮，顯慶已亡，開元襲隋舊爲之。本朝修開寶禮，多本開元，而頗加詳備。及政和

間修五禮，一時姦邪以私智損益，疏略牴牾，更沒理會。(註二十)

可見每朝都有修過禮，但不久連禮的本書都亡了。又他說當時的情形道：

蓋今上下所共承用者，政和五禮也。其書雖嘗班布，然與律令同藏於理官。吏之從事於法理之間者，多一切俗吏，不足以知其說；長民者又不能以時布宣，使通於下，甚者至或并其書而亡之。(註二十一)

大概政府對於這種東西，並不重視；所以在社會上，也就不能通行。宜乎朱子要嘆息的說：

嗚呼！禮廢久矣！士大夫幼而未嘗習於身，是以長而無以行於家，是以進而無以議於朝廷，施於郡縣；退而無以教於里閭，傳之子孫；而莫或知其職之不修也！(註二十二)

宋儒對於這個已死之禮，頗有想恢復的心理，所以私自作禮的很多。比如朱子所批評的

二程與橫渠，多是古禮；溫公則大概本儀禮，而參以今之可行者。要之，溫公較穩。其中與古不甚遠，是七八分好。若伊川禮則祭禮可用；婚禮，惟溫公者好。(註二十三)

已經很有幾家。他自己後來更作有一部家禮，集宋代禮學的大成。但看他跋三家禮範說：

然程張之言，猶頗未具；獨司馬氏爲成書。而讀者見其節文度數之詳，有若未易究者，往往未見習行，而已有望風退怯之意。又或見其堂室之廣，給使之多，儀物之盛，而竊自病其力之不足。是以其書雖布。而傳者徒爲篋笥之藏，未有能舉而行之者也。（註二十四）

在社會上，簡直沒有能夠通行。雖然他自己的家禮，比較通俗，後來在社會上算是做了所謂道士派的「禮生」的一種生活工具；但是社會風俗上，說有多大影響，也不敢說。以徒徒一點禮節和鋪張的麻煩，已經不能在社會上發生何種效力，何況於要人行「望門守節」和「殺身殉夫」一類極苦的事情？這豈是僅僅禮教宣傳的力量所能做到？由此我們得一個結論：就是從秦漢以後，禮的範圍縮到很小，只保存了一部分的儀式；而這部分儀式，除了社會生活必需的一部分簡易的習俗以外，實際也失了彈性力。但從反面來說；荀子的主張「分，」主張「別」的精神，就是禮的重要部分，都已傳給他的弟子韓非李斯之流，實際都已屬於法的範圍。而法治主義，對於所謂「上下之分，」「男女之別，」更比禮治講得特別嚴厲，因此保存了中國幾千年的社會階級。養成了中國馴服一般的國民性也，維持了中國幾千年的專制政體。這雖不是荀子一個人的力量；但是荀子給後代政治社

會上的影響也就算不小了。

（註一）漢書卷八十八，第十頁。

（註二）皇清經解卷一百二十一，第五頁。石印本。

（註三）同，右。

（註四）新書卷五，第二頁。通行本。

（註九）十三經注疏禮記卷九十，第七頁。

（註六）新書卷六，第一頁。

（註七）十三經注疏禮記卷四十五，第十六——十八頁。

（註八）漢書卷二十三，第七頁。

（註九）後漢書卷二，第九頁。

（註十）新唐書卷十一，第一頁。光緒上海刻本。

（註十一）漢書卷九，第一頁。

（註十二）史記卷九十九，第三——四頁。

（註十三）史記卷八十六，第七頁。

（註十四）穗積陳重著祭祀及禮和法律第二百十一——二百二十九頁。

（註十五）十三經注疏禮記卷二十八，第十頁。

（註十六）同，卷五十一，第二十四頁。

（註十七）史記卷六，第十二頁。

（註十八）同，卷一百二十九，第三頁。

（註十九）後漢書卷五，第七頁。

（註二十）朱子全書卷三十八，第三頁，通行本。

（註二十一）同，第十七——十八頁。

（註二十二）同，第十六頁。

（註二十三）同，第六頁。

（註二十四）同，第十六頁。